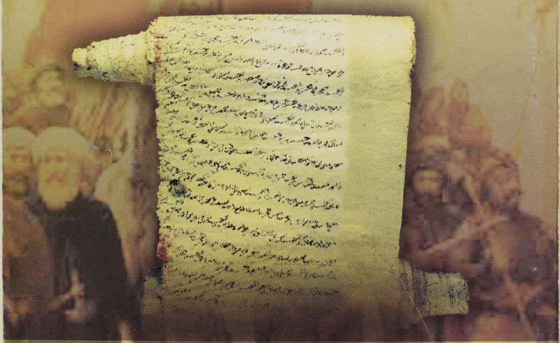
جدل الموضوعية والذاتية في كتابة تاريخ مصر

دراسات مهداة إلى المؤرخة الكبيرة
نللى حنا



تحرير
ناصر أحمد إبراهيم

الهيئة المصرية العامة للكتاب

جدل الموضوعية والذاتية فى كتابة تاريخ مصر: دراسات مهداة إلى المؤرخة الكبيرة نيللى حنا/ تحرير: ناصر أحمد إبراهيم. ـ القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب،٢٠١٢.

٥٩٦ ص: ٢٤سم.

تدمك ١ ١٠٨ ٢٠٧ ٩٧٧ ٩٧٨

١ ـ مصر ـ تاريخ.

أ ـ ابراهيم، ناصر أحمد. (محرر)

رقم الإيداع بدار الكتب ٢٦٥٠/ ٢٠١٢

I. S. B. N 978 - 977 - 207 -108 - 1

ديوى ٩٦٢

جدل الموضوعية والذاتية
فى كتابة تاريخ مصر

دراسات مهداة إلى المؤرخة الكبيرة

نللى حنا

تحرير

ناصر أحمد إبراهيم

الهيئة المصرية العامة للكتاب
٢٠١٢

وزارة الثقافة
الهيئة المصرية العامة للكتاب
رئيس مجلس الإدارة
د. أحمد مجاهد

اسم الكتاب : جدل الموضوعية والذاتية
في كتابة تاريخ مصر
دراسات مهداة إلى المؤرخة الكبيرة
نللي حنا
تحرير : ناصر أحمد إبراهيم

الإخراج الفني والغلاف : مرفت عنتر النحاس

الهيئة المصرية العامة للكتاب
ص. ب : ٢٣٥ الرقم البريدي : ١١٧٩٤ رمسيس
www.gebo.gov.eg
email:info@gebo.gov.eg

المشاركون فى الكتاب
حسب الترتيب الأبجدى

أحمد زكريا الشّلق	كلية الآداب ـ جامعة عين شمس
آدم صبره	جامعة جورجيا ـ الولايات المتحدة الأمريكية.
أندريه ريمون	جامعة أكس أون پروڤانس ـ فرنسا
إنصاف عمر	كلية الآداب ـ جامعة القاهرة.
أيمن فؤاد سيد	المعهد الفرنسى للآثار الشرقية ـ القاهرة.
پيتر جران	جامعة تمپل ـ الولايات المتحدة الأمريكية
حسام محمد عبد المعطى	كلية الآداب ـ جامعة بنى سويف
ديڤيز همفرى	باحث مستقل ومترجم للأدب العربى
رءوف عباس حامد	كلية الآداب ـ جامعة القاهرة
سيلڤى دُنوا	المعهد الفرنسى للآثار الشرقية ـ القاهرة
عاصم الدسوقى	كلية الآداب ـ جامعة حلوان
عُبادة كُحيلة	كلية الآداب ـ جامعة القاهرة
عبد الحميد حامد سليمان	كلية التربية بدمياط ـ جامعة المنصورة

على بركات	كلية الآداب ـ جامعة حلوان
على السيد على محمود	كلية الآداب ـ جامعة الفيوم
غادة طوسون	كلية الآداب ـ جامعة القاهرة.
كينيث كونو	جامعة إلينوى ـ الولايات المتحدة الأمريكية
محمد صبرى الدالى	كلية الآداب ـ جامعة حلوان
مجدى جرجس	كلية التربية ـ جامعة كفر الشيخ
مجدى عبد الحافظ	كلية الآداب ـ جامعة حلوان
مديحة دوس	كلية الآداب ـ جامعة القاهرة
ميشيل توشيرير	جامعة أكس أون بروفانس ـ فرنسا.
ناصر أحمد إبراهيم	كلية الآداب ـ جامعة القاهرة.
نجوى كمال كيرة	كلية الآداب ـ جامعة المنصورة.
نورا لافى	مركز الدراسات الشرقية الحديثة برلين ـ ألمانيا

المحتويات

القسم الأجنبى

تقديم

فى البداية كم كنت أود أن ينهض بتصدير هذا الكتاب أستاذى الفاضل الراحل رءوف عباس حامد، فهو أعرف بأستاذتى الفاضلة الباقية نللى حنا، وأقدر على أن ينوِّه إلى مآثرها وآثارها فى الكتابة التاريخية... ولكن تلك إرادة الله، لا راد لقضائه.

يضم هذا الكتاب باقةً من المقالات التى كتبها لفيف من المتخصصين فى حقل دراسات التاريخ العثمانى وغيره؛ احتفالاً بالأستاذة الجليلة المرموقة نللى حنا؛ تقديرًا لعطائها العلمى المتميز فى الأوساط العلمية المصرية والتركية والغربية على حد سواء، وإعرابًا عن أسمى آيات التقدير لدورها الإيجابى والملحوظ فى خدمة تخصصها الأكاديمى، وهو ما يسهل ملاحظته من قائمة أسماء من سارعوا إلى تلبية الدعوة بالمشاركة فور الإعلان عن فكرة عمل كتاب احتفالى تكريمًا لها وعرفانًا بدورها وتقديرًا لإسهاماتها: فقد قدمت نللى حنا للمكتبة العربية والغربية دراسات رائدةً رصينة غير نمطية عن تاريخ مصر الاجتماعى بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، اكتسبت صفة المرجعية الأصلية فى مجال الدراسات العثمانية.

وأحسب أن أهم ما يُقدمُ عليه عالم فذ، تبنيه لمشروع علمى أصيل، يفتح من خلاله آفاقًا جديدة ومستقبلية للبحث، يكشف الجوانب المجهولة، وينتج الأفكار

تقديم

فى البداية كم كنت أود أن ينهض بتصدير هذا الكتاب أستاذى الفاضل الراحل رءوف عباس حامد، فهو أعرف بأستاذتى الفاضلة الباقية نللى حنا، وأقدر على أن ينوِّه إلى مآثرها وآثارها فى الكتابة التاريخية... ولكن تلك إرادة الله، لا راد لقضائه.

يضم هذا الكتاب باقةً من المقالات التى كتبها لفيف من المتخصصين فى حقل دراسات التاريخ العثمانى وغيره؛ احتفالاً بالأستاذة الجليلة المرموقة نللى حنا؛ تقديرًا لعطائها العلمى المتميز فى الأوساط العلمية المصرية والتركية والغربية على حد سواء، وإعرابًا عن أسمى آيات التقدير لدورها الإيجابى والملحوظ فى خدمة تخصصها الأكاديمى، وهو ما يسهل ملاحظته من قائمة أسماء من سارعوا إلى تلبية الدعوة بالمشاركة فور الإعلان عن فكرة عمل كتاب احتفالى تكريمًا لها وعرفانًا بدورها وتقديرًا لإسهاماتها: فقد قدمت نللى حنا للمكتبة العربية والغربية دراسات رائدةً رصينة غير نمطية عن تاريخ مصر الاجتماعى بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، اكتسبت صفة المرجعية الأصلية فى مجال الدراسات العثمانية.

وأحسب أن أهم ما يُقدمُ عليه عالم فذ، تبنيه لمشروع علمى أصيل، يفتح من خلاله آفاقًا جديدة ومستقبلية للبحث، يكشف الجوانب المجهولة، وينتج الأفكار

والرؤى التى تُثرى مجال تخصصه، وفوق ذلك يكون همه الأكبر تكوين جيل جديد، يمد له يد العون، يُثقله بخبرته، ويسلحه بالأدوات المعرفية: ليُثبت أقدامه على الطريق، فيدفعه نحو ارتياد آفاق البحث العلمى دون تهيب أو ارتياب، تلك هى نللى حنا الأستاذة الفاضلة والعالمة القديرة والإنسانة الخلوق النبيلة.

ونللى حنا ـ بوصفها واحدةً من أقطاب المتخصصين فى الدراسات العثمانية ـ تحظى بشهرة واسعة بين الأوساط الأكاديمية الدولية؛ نُشِرَت معظم بحوثها بالإنجليزية والفرنسية، وتُرجمت بعض أعمالها مؤخرًا إلى العربية، فلاقت اهتمامًا كبيرًا من المتخصصين جميعهم فى مصر وخارجها: نظرًا لأهمية الموضوعات التى تطرقها، والطرح الإشكالى الجدلى الذى دائمًا ما تثيره أفكارها، وطريقتها فى الكتابة، المنفتحة على كل جديد فى مجال المنهجيات والتنظير، وما تطرحه من نتائج عميقة، تعيد توزيع الأضواء على جوانب مهمة من تاريخنا الاجتماعى الحديث، بعضها كان مجهولاً، وبعضها الآخر تمت معالجته فى سياق لا يتسم نسبيًا بالموضوعية، ويخدم أهدافًا معينةً ذات طابع أيديولوجى؛ وهذا ما جعل الموضوعة "التيمة" الأساس فى دراساتها تمتاز بطابع المراجعة الفكرية والنقدية والنظرية الجادة لمثل تلك الكتابات، بخاصةً مع اعتمادها على أسس علمية منهجية، وذخيرة قوية من الوثائق والمصادر الأولية التى ما فتئت تستند إليها فى كل بحوثها ومقالاتها.

ويعد إنتاج نللى حنا العلمى ممثلاً لاتجاه جديد فى الكتابة التاريخية المعاصرة عن تاريخ مصر فى العصر العثمانى: فعلى مدار عقود طويلة من القرن الماضى كان الرعيل الأول من المؤرخين أمثال: (محمد شفيق غربال ومحمد أنيس وأحمد عزت عبد الكريم وغيرهم) قد أسهم بجهود ضخمة فى التعريف ببعض المجموعات الوثائقية والمخطوطات والمصادر الأدبية، ونشر بعضها، وتقديم دراسات رصينة حول أهميتها التاريخية، للفت الانتباه إلى أهمية ارتياد هذا المجال الذى أُهمِلت دراسته ردحًا من الزمان، بفعل ظروف تاريخية وسياسية وأيديولوجية معقدة، كما كان هدفهم إيجاد نوع ما من التوازن بين الحقبة العثمانية (المهملة) وما تمثله من أهمية فى التاريخ المصرى وبين الاهتمام الجارف بتاريخ مصر فى القرنين التاسع عشر والعشرين.

وبالفعل فقد حققت جهود هذا الرعيل النجاح فى اجتذاب عدد الباحثين أمثال: عبد الرحيم عبد الرحمن وليلى عبد اللطيف وغيرهما من جيل الستينيات، فأعطوا دفعةً مهمةً فى كشف أبعاد جديدة فى تاريخ مصر فى العصر العثمانى، فى الوقت الذى كان فيه أندريه ريمون قد أنجز دراسته الرائدة عن "الحرفيون والتجار فى القاهرة فى القرن الثامن عشر"، التى جعلت البحث فى تاريخ مصر خلال الحقبة العثمانية يكتسب أهميةً خاصةً، واعتبرت دراسته نموذجًا مهمًا، ليس للمشتغلين على المجتمع المصرى فحسب، بل وتأثر بها الكثيرون كذلك ممَّنْ أنجزوا بحوثهم ودراساتهم عن أقطار أخرى من الإمبراطورية العثمانية، وباتت دراسة مصر منذ ذلك الحين فى طليعة الدراسات العثمانية ككل. ونتيجةً لذلك نشطت، فى العقدين الأخيرين من القرن العشرين، الدراسات الخاصة بمصر تحت الحكم العثمانى: حيث بدا المجال مفتوحًا وجاذبًا لشباب الباحثين للغوص فى سجلات هذه الحقبة، والتنقيب فى مصادرها وأدبياتها الثرية، بهدف رسم صورة المجتمع المصرى، وإماطة اللثام عن تركيبته الاجتماعية والسياسية، والتعرف إلى ديناميات أنشطته الاقتصادية والثقافية والفكرية.

بيد أن كل هذه الجهود مثلت مرحلةً أوليةً (ضرورية) من البحث والاستكشاف فى جنبات هذا العصر، لتأتى المرحلة الثانية، بصورة طبيعية، لتحلق فوق سيل المعلومات التى فاضت بها السجلات والدفاتر الأرشيفية التى كشفت عنها تلك الدراسات، ليتعمق مستوى الدراسات العثمانية بصورة رأسية: هدفها الرئيس كشف التجربة المصرية بصورة متوازنة، وإفساح المجال لدراسة قضايا محورية تساعد فى إيجاد تفسير علمى لحقيقة المسار الذى قطعته مصر فى حقبتها العثمانية الحديثة.

وقد كانت جهود نللى حنا (وعدد من شباب الباحثين الذين صاحبوها فى عقدى الثمانينيات والتسعينيات، فضلاً عن تلاميذها الذين تأثروا بمنهجيتها وأفكارها) واضحةً فى هذه المرحلة، حيث أحدثت نقلةً نوعيةً متميزة فى منهجية الدراسات المصرية فى العصر العثمانى: فلم تعد الوثيقة أو الكشف عن مصدرها محل اهتمام وانبهار، كمصدر رائع للتاريخ الاجتماعى، كما فى السابق، وإنما

بدت أكثر احتفالاً بالمنهجية التى تُوظف بها مضمون الوثيقة، وما يمكن استنتاجه من أفكار ودلالات، تساعد فى فهم التطورات المختلفة داخل السياق التاريخى الأوسع نطاقًا.

ومن ثم بدت المنهجية فى دراسات نللى حنا أميل إلى تناول إشكالات تاريخ مصر العثمانية التى بدت من واقع التفاصيل التى كشفت عنها الوثائق أكثر من أن تكون مجرد مصدر معرفى، ولذلك اتسمت دراساتها فى التاريخ الاجتماعى بالطابع النقدى والجدلى، حيث كثفت تلك الدراسات وبحوثها حول مناقشة الظواهر التاريخية بوصفها ظواهر مركبة وثرية، تقتضى من الباحثين الجادين تتبعها فى إطار ممتد، لا يقيم وزنًا للفصل التعسفى بين القرون والعصور (التحقيب التاريخى)؛ للبحث فى مكونات الظاهرة، وتقديم تحليل مجهرى للظروف التى أفرزتها، وما ارتبط بها من إشكالات معقدة حول طريقة تناولها، وتوظيف المادة الأرشيفية الخاصة بها، واختيار المنهجية المناسبة لتحليلها وفهم عللها وتطورها، وتحليل نتائجها فى سياق أوسع مجالاً يكشف عن الدينامية التاريخية.

وكان أبرز ما ميز منهجيتها اتجاهها إلى الدفع بالشرائح الاجتماعية، الواقعة على هامش الذاكرة التاريخية، إلى داخل العملية التاريخية ، كما فى دراستها الرائعة " ثقافة الطبقة الوسطى فى مصر العثمانية"، التى بينت بالوثائق والشواهد التاريخية وعدد من المخطوطات والمصادر المجهولة أو بالأحرى المهملة، كيف كان لهؤلاء الناس ـ الذين لم يكونوا جزءًا من المؤسسة أو من جماعة النخبة ـ دور فى التطورات التاريخية التى ماجت بها مصر فى القرن الثامن عشر، لتبين فى النهاية حقيقة أن تاريخ هذه الحقبة لم يصنعه فحسب تلك الجماعات الرابضة على قمة المجتمع، وأن الصورة فى حقيقتها كانت بالغة التعقيد، ومن ثم يقتضى الأمر دائمًا البحث عن الأطراف المنسية أو المجهولة فى التجربة التاريخية، وصولاً إلى الصورة الأكثر توازنًا ووضوحًا عن هذه الحقبة. وفضلاً عن ذلك كتبت نللى حنا العديد من البحوث والدراسات فى مجال الاقتصاد، بيد أن رؤيتها الجديدة فى هذا المجال، قامت على التدليل بأن

الاقتصاد لا يعمل وحده أو بصورة منعزلة : وإنما يعمل مرتبطًا بالثقافة والمجتمع وتاريخ العائلات، كاشفةً عن التأثيرات الاقتصادية العميقة على بنية العائلة ومسار تطور العلاقات الأسرية... إلخ.

ومن يقرأ إنتاجها ويتفحصه يجد أن لديها منطلقات فكريةً أساسية على درجة كبيرة من الأهمية: لعل أبرزها رفضها للمنطلقات النظرية السائدة فى الكتابات الاستشراقية التى تناولت التأريخ لمصر ومنطقة الشرق الأوسط الحديث، مثل: نظرية التطور والتخلف، ونظرية المجتمع التقليدى والتحديث، ونظرية المركز والأطراف، ونظرية الاستبداد الشرقى، والتى تُجسد ما يُعرف بـ "خطاب التنوير" الذى يرى فى الغرب، والغرب وحده، منبع الحداثة، وأن إرهاصات الحداثة فى مصر لا يمكن تلمسها إلا فى سياق اتصال مصر بأوروبا، وتحديدًا مع قدوم الفرنسيين عند منعطف القرن الثامن عشر أو مع محاولات محمد على الإصلاحية، أما القرون السابقة على خط عام ١٨٠٠ فينظر إليها عادةً على أنها قرون ركود واضمحلال وتدهور.

ويمكن القول إن كتابيها الرائدين "تجار القاهرة فى العصر العثمانى: سيرة أبو طاقية شاهبندر التجار"، و" ثقافة الطبقة الوسطى فى مصر العثمانية من القرن الـ ١٦ إلى القرن الـ ١٨" قد فندا بمنهجية علمية موضوعية أساسيات هذا "الخطاب الاستشراقى": فقد كشفت عن أن حالة التدهور التى أصابت المجتمع المصرى فى أواخر القرن الثامن عشر لا يمكن سحبها على حقبة القرون الثلاثة السابقة على الاحتلال الفرنسى، كما أوضحت بأنه ليس ثمة شواهد تؤكد وجود ارتباط شرطى بين تحقق النهضة فى القرن التاسع عشر وبين ما يُعرف بالمؤثر الخارجى، سواء جاء فى شكل احتلال إمبريالى أو فى صورة احتكاك ومحاكاة ونقل لمظاهر التحديث، بل إنها على العكس من ذلك ترى أن التطورات الدرامية، التى شهدتها السنوات المبكرة من القرن التاسع عشر، لا يمكن أن تفسر لنا بصورة كافية ما حدث من دون الرجوع إلى القرن الثامن عشر الذى كان مصدرًا لعدد من تلك التطورات، ولو أنها فى الوقت نفسه لا تغفل التأثيرات التى تمخضت عن واقعة الحملة الفرنسية، بيد أنها ترفض مقولة: إنها أحدثت قطيعةً

مع الماضى، وأن نموذجها التغريبى هو من فرض نفسه، وصاغ تكوين المشهدين الاجتماعى والثقافى ككل للنهضة فى القرن التاسع عشر؛ حيث إن هذه الرؤية، المُحمَّلة بدوجمة أيديولوجية، تظهر المجتمعات الشرقية، وليس المجتمع المصرى وحده، فى موضع "المتلقى السلبى" ، وهو ما يتنافى مع الحقيقة التاريخية. وتطرح نللى حنا عوضًا عن ذلك فكرة "التهجين" التى ترى أنها ربما أخذت تدمج بين النموذج الأوروبى والنموذج المحلى، موضحةً بأن النموذج القادم من أوروبا أُعيد قولبته أو تم تبنيه وفقًا للشروط المحلية local conditions. وأن المجال ـ مع ذلك ـ لا يزال فى حاجة إلى المزيد من الدراسات المتعمقة، والتى يتعين أن تضع فى الاعتبار الربط والتحليل للاتجاهات، وتفعيل المقاربة بين التطورات المختلفة، إن اتفاقًا أو اختلافًا، فيما جرى فى المجتمع المصرى خلال تلك الفترة المهمة.

وهى ـ فى كل الأحوال ـ تطرح قناعتها الفكرية بأن بعض التحولات الاجتماعية والاقتصادية والعسكرية العامة التى شهدها القرن التاسع عشر، إنما تضرب بجذورها فى القرنين السابع عشر والثامن عشر. ومن ثم لا يمكن فهم التاريخ الاجتماعى المصرى الحديث سوى فى إطار من "الصيرورة التاريخية"، بالشكل الذى يسمح بالبحث فى عوامل التواصل والاستمرارية، مع تركيز الاهتمام على رصد العوامل الذاتية الكامنة فى المجتمع، والتى تدفع حركته التاريخية وتحليلها، ووضع تقييم موضوعى فى الوقت نفسه لطبيعة الدور الذى لعبه المؤثر الخارجى فى التجربة التاريخية المصرية ككل.

وتدعو ـ بناءً على ذلك ـ إلى ضرورة إعادة النظر فى ما يعنيه مصطلح النهضة فى القرن التاسع عشر، وأنه لا يكفى أن نضع فى اعتبارنا دور النخبة، أو الدول، أو سياسات الدول، التى لا تمثل سوى جانب من الحقيقة، ولا تعبر عن الحقيقة الكاملة بمختلف جوانبها. وتؤكد على أن الفهم الكامل لما شهده القرن التاسع عشر، يقتضى منا أن نضع ـ فى اعتبارنا ـ مكونات الحقيقة الأقل وضوحًا، والأقل بروزًا، قبل إطلاق الأحكام المسبقة أو الوقوع فى مأزق التعميم : فمثل تلك الوقائع المنسية أوالمهملة والمجهولة يمكن لها أن تُكوِّن قواعد أساسية للتطورات التى مر بها المجتمع المصرى فى الحقبة الحديثة.

أجل عاشت نللى حنا فى الثقافة الغربية وكتبت بلغاتها، لكنها كانت واعيةً تمامًا بين أن تفيد من هذه الثقافة بكل حقولها المعرفية والنظرية والمنهجية، وبين أن تصوغ أفكارها وآراءها بطريقة تشى بالاستقلالية، بل وبالغيرة الوطنية على ثقافتها القومية وتاريخها الطويل. ولم يأت ذلك من فراغ، وإنما كان نتاج قراءاتها المتعمقة فى الثقافتين المحلية والغربية؛ نظرًا لتمكنها من قراءة الكتابات والمصادر بلغاتها المختلفة: فقد كانت اللغة أداة مهمة لديها للتفكير فى القضايا التاريخية القومية بلغة الآخر، وهو ما مكنها من الانتشار السريع بين الأوساط الأكاديمية الدولية التى تابعت إنتاجها.

وكان إيمان نللى حنا بضرورة تكوين كوادر علمية شابة ومسلحة بالأدوات المعرفية والمنهجية مسألةً مهمةً للغاية، شغلت بها نفسها طويلاً مع أستاذنا الكبير الراحل رءوف عباس، فى تقديم يد المساعدة وتذليل الصعاب أمام الشباب، وتحميسهم والدفع بهم، على نحو دائم، إلى اكتساب الثقة وروح الإقدام على التعامل مع الأنماط الجديدة فى الكتابة، ونقد النظريات التى باتت تفرض أطرًا معينة على طريقة وعينا بتاريخنا القومى. كانت معركة نللى حنا ورءوف عباس تسير فى اتجاه النهوض بالكتابة العربية والمصرية على وجه الخصوص، من خلال إعداد جيل قوى واع بأحدث ما يكتب فى الساحة العالمية المعاصرة، كانت مساعداتهما قوية وفاعلة من خلال حلقات السمنار العثمانى على امتداد ستة عشر عامًا (ابتداء من عام ١٩٩٤) وكذا عبر السمنار السنوى بالجامعة الأمريكية، إضافةً إلى سلسلة اللقاءات الصيفية التى كانت ولا تزال تعقد بمنزلها الخاص بالزمالك، تعد خلالها للموضوعات التى يمكن طرحها للاختبار والمناقشة فى السمنار العثمانى وسمنار الجامعة الأمريكية. لقد كانت - بحق ولا تزال - راعية دءوبًا للجيل الجديد الذى أسهمت هى والمرحوم رءوف عباس فى تكوينه.

ويسهم فى تحرير هذا الكتاب الاحتفالى كتيبة من أبناء هذا الجيل، تقديرًا لها وعرفانًا بفضلها، وهو فضل لا يعلوه فضل، ومناسبةً للإعراب عن وفاء لهم واجب ومستحق، كما تسهم فى تحريره كتيبة أخرى من أبناء جيلها ورفاق دربها، ممن يقدرون مكانتها فى التأريخ للحقبة العثمانية وريادتها.

كذلك تأتى مشاركة لفيف من أعلام المتخصصين المرموقين أمثال: أندريه ريمون وبيتر جران وميشيل توشيرير وكينيث كونو وسيلفى دنوا وديفيز همفرى ونورا لافى، لتعطى دلالةً على قوة شعبيتها واتساع دائرة محبيها المتأثرين والمتابعين باهتمام لمشروعها العلمى الكبير وجهودها الحثيثة فى إثراء مجال التخصص بإسهامات خلاقة أصيلة.

تحيةً لنللى حنا ولمشوارها العلمى الراسخ، داعين الله تعالى أن يمنحها الصحة والعافية، والقدرة على التواصل الإبداعى المستمر، لتفيد عالمنا العربى بفكرها وأعمالها الرائدة التى تمثل إضافةً نوعيةً جديدة للمكتبة العربية.

وتحيةً للأساتذة الفضلاء والعلماء الأجلاء عُبادة كُحيلة وعاصم الدسوقى وإيمان يحيى، فبفضلهم وبواسع علمهم وجد هذا الكتاب طريقه إلى النور.

والله من وراء القصد....،

ناصر أحمد إبراهيم

الجمعة ـ الخامس عشر من محرم الحرام ١٤٣١هـ

الأول من يناير (كانون الثانى) ٢٠١٠م

نللى حنا...
سيرة علمية

أولاً: بيانات شخصية

ـ الاسم: نللى كامل بولس حنا

ـ تاريخ الميلاد: ٢٢/ ٢/ ١٩٤٢

ـ الوظيفة الحالية: أستاذ بقسم الدراسات العربية بالجامعة الأمريكية فى القاهرة.

ثانياً: المؤهلات العلمية

ـ الإجازة العالية (البكالوريوس)، فى الأدب الإنجليزى ـ الجامعة الأمريكية فى القاهرة، سنة ١٩٦٢.

ـ درجة التخصص (الماجستير)، فى الأدب الإنجليزى ـ جامعة يوتا بالولايات المتحدة، سنة ١٩٦٥.

ـ درجة التخصص (الماجستير) ، فى الدراسات العربية ـ الجامعة الأمريكية فى القاهرة، سنة ١٩٨٠، عنوان الرسالة: تاريخ بولاق فى العصرين المملوكى والعثمانى.

ـ درجة العالمية (الدكتوراه)، فى الدراسات العربية ـ جامعة پروفانس بفرنسا سنة ١٩٨٨، عنوان الرسالة: بيوت القاهرة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر: دراسة اجتماعية معمارية.

ثالثًا: التدرج الوظيفى

ـ أستاذ بقسم الدراسات العربية بالجامعة الأمريكية فى القاهرة، من ١٩٨٧ ـ الآن.

ـ رئيس قسم الدراسات العربية بالجامعة الأمريكية فى القاهرة، فى الفترة من سبتمبر ٢٠٠٠ وحتى يونيه ٢٠٠٤.

أستاذ زائر بمركز الدراسات الشرق أوسطية بجامعة هارفارد، فى الفترة من يناير ـ يونيو ٢٠٠١.

رابعًا: السجل البحثى

الكتب والمؤلفات:

-Society and Economy in Egypt and the Eastern Mediterranean, 1600 1900, Essays in Honor of Andre Raymond تحرير كل من نللى حنا، ورءوف عباس، مطبعة الجامعة الأمريكية فى القاهرة، القاهرة، ٢٠٠٥.

- In Praise of Books, a Cultural History of Cairo's Middle Class 16 - 18 th centuries جامعة سيراكيوز، ٢٠٠٣، ترجم إلى العربية سنة ٢٠٠٤ بعنوان ثقافة الطبقة الوسطى فى مصر العثمانية (ق ١٦م ـ ق ١٨م) ترجمة: رءوف عباس، الدار المصرية اللبنانية.

- Money, Land and Trade : An Economic History of Muslim Mediterranean تحرير وتقديم: نللى حنا وأ. ب. تاوريس بالتعاون مع جمعية العلوم الأوروبية، لندن ٢٠٠٢.

- Making Big Money in 1600 : The life and Times of Isma'il Abu Taqiyya, Egyptian Merchant, مطبعة جامعة سيراكيوز، بالاشتراك مع مطبعة الجامعة الأمريكية فى القاهرة، القاهرة، ١٩٩٨. ترجم إلى العربية سنة ١٩٩٨، بعنوان «تجار القاهرة فى العصر العثمان» ترجمة: رءوف عباس، وترجم إلى التركية سنة ٢٠٠٦.

- تحرير اشتراك بالتأليف، مطبعة الجامعة الأمريكية فى القاهرة، القاهرة ١٩٩٥ The state and servants, AUC Press, Cairo, 1995.

- Habiter au Caire: La Maison Moyenne et ses habitants aux XVIIIe siecles,، طباعة المعهد الفرنسى للآثار الشرقية، القاهرة ١٩٩١. ترجم إلى العربية سنة ١٩٩٣، بعنوان "بيوت القاهرة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر: دراسة اجتماعية معمارية" ترجمة: حليم طوسون، مطبعة العربى للنشر والتوزيع.

- Construction Work in Ottoman Cairo، طباعة المعهد الفرنسى للآثار الشرقية، القاهرة ١٩٨٤.

- An Urban History of Bulaq in the Mamluk and Ottoman Periods، طباعة المعهد الفرنسى للآثار الشرقية ، القاهرة ١٩٨٣.

المقالات المنشورة فى الدوريات العلمية المتخصصة:

- "- Sources of the Study of Slave Women and Concubines in Ottoman Egypt" p.119-130, in Beyond the Exotic, Women's Histories in Islamic Societies، تحرير أميرة الأزهرى سنبل، مطبعة جامعة سيراكيوز، سيراكيوز ٢٠٠٥.

Court Records and the Writing of Ottoman History", p.127-141, in Melanges Mediterranees d'amities et de reconnaissance a Andre Raymond، تحرير: عبد الجليل التميمى، مطبوعات مؤسسة التميمى للبحث العلمى والمعلومات، تونس ٢٠٠٤.

"Ottoman Egypt and the French Expedition : Some Long-Term Trends," 5-12, in Napoleon in Egypt Trends"، تحرير: إرين بيرمان، .مطبعة إثكا، بالاشتراك مع مركز غستاف فون غرونيباوم، لوس أنجيلوس، ٢٠٠٣

"The Urban History in Cairo around 1990 : a Reinterpretation", p.189-212 in Historians in Cairo, Essays in Honor of George Scanlon, تحرير : جيل إدواردز، مطبعة الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ٢٠٠٢.

"Incorporation and the textile Industry in 19 th century Egypt, p. 149-162" in La France et l'Egypte a l'epoque des vices-rios18051882 تحرير كل من دانيل بانزاك وأندريه ريمون، طباعة المعهد الفرنسى للآثار الشرقية، القاهرة ٢٠٠٢.

"نظام العدالة وعلاقته بالمجتمع" ص ١٢ ـ ١٨ فى العدالة بين الشريعة والواقع فى مصر فى العصر العثمانى، تحرير: ناصر إبراهيم وعماد هلال، مطبوعات مركز البحوث الاجتماعية بجامعة القاهرة، القاهرة، ٢٠٠٢.

- "The Chronicles of Ottoman Egypt : History of Enterainment?" ‎|.237-250 in The Historiography of Islamic Egypt (c.950-1800)
تحرير: هاى كينيدى، بريل، ليدين، ٢٠٠١.

- "Les mots et l'espace du cairo au tournant du XIXe et du XXe siecle," p.135-146 in Nommer les nouveaux territories urbains,
تحرير: هيلين ريفير دارك، طباعة اليونسكو، دار علوم الإنسان، باريس ٢٠٠١.

- "Coffee and coffee merchants in Cairo,1580-1630,: p.91-10 in Le Commerce du café avant l'ere des palntanions coloniales، تحرير: ميشيل توشيرير، طبعة المعهد الفرنسى للآثار الشرقية، ٢٠٠١.

ـ "Cairo at the Turn of Century"، ص ١٢ ـ ٢٦، فى دراسات فى التاريخ والثقافة العربية، مهداة إلى رءوف عباس، تحرير: عُبادة كُحيلة، طباعة الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة، ٢٠٠١.

- "Merchants and the Economy in Cairo, 1600-1650". P.255-236 in Etudes sur les villes du Proche-Orient XvIe-XIX siecle, Hommage a Andre Raymond، تحرير: بريجيت مارينو، طباعة المعهد الفرنسى للدراسات العربية بدمشق، دمشق ٢٠٠١.

- "Shara' Khan Abu Taqiyya," p.163-172 in Le Khan Khalil et ses en-virons، تحرير كل من: سيلفى دونوا، جان ـ شارل دوبول وميشيل توشيرير، طباعة المعهد الفرنسى للآثار الشرقية، القاهرة ١٩٩٩.

"Culture in Ottoman Egypt," p.97-112 in Cambridge History of Egypt, .vol.2. Modern Egypt from 1517 to the End of the Twentieth Century
تحرير: م. و. دالى، مطبعة جامعة كايمبردج، كايمبردج، ١٩٩٨.

- "Marriage among Merchant Families in Seventeenth Century Cairo," p.143-154 in Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History تحرير: أميرة الأزهرى سنبل، مطبعة جامعة سيراكيوز، سيراكوز ، ١٩٩٦.
- "Le vocabulaire de la maison privee aux XVIIe et XVIIIe siecles," p.21-27 in L'Egypte, Le Monde Arabe, vol.6, 1991.
"Bayt al-Istambulli, An Introduction to Cairene Middle Class House of the Ottoman Period," p.299-319 in Annales Islamologiques, vol.XVI, 1980.

الأوراق البحثية المنشورة المقدمة إلى مؤتمرات علمية:

- "Cultural Life in Mamluk Househodls (late Ottoman period), " p.196-203 in Mamluks in Egyptian Society and Politics، تحرير: طوماس فيليب وألرخ هارمان، مطبعة جامعة كايمبردج ١٩٩٨، قدم هذا البحث فى مؤتمر ١٦ ديسمبر ١٩٩٤ ببادهو مبرغ، ألمانيا، ١٢ ـ ١٦ ديسمبر ١٩٩٤.
- "Le Caire Ottoman : entre la centricite et la polycentricite", p.32-38 ،in Etude compare du Devenir des centres-villes arabes et europeens تحرير: هيرف شاريت، طباعة مركز البحوث والدراسات الباريسية والفرنسية CREPIF بباريس قدم هذا البحث فى مؤتمر بمعهد العالم العربى بباريس ٢٧ - ٢٨ سبتمبر ١٩٩٦.
- "Social Implications of Housing Types", p.85-92 in Sciences Sociales et Phenomenes Urabins dans le Monde Arabe تحـــريـــر كل من: ناصرى وأندريه ريمون، الدار البيضاء، ١٩٩٧، قدم هـا البحث فى مؤتمر بالدار البيضاء، تونس، ٣١ نوفمبر ـ ٢ ديسمبر ١٩٩٤.
- "Marriage and the Family in 17 th Century Cairo", p.359-358
– فى مقررات المؤتمر السادس للتاريخ الاقتصادى والاجتماعى للدولة العثمانية وتركيا(١٩٦٠ ـ ١٣٢٦) مطبعة بيترز، باريس ١٩٩٥، أقيم هذا المؤتمر بإيكس آن بروفانس، فرنسا ١ ـ ٤ يوليو ١٩٩٢.

- التغيير فى الهيكل السياسى فى القرن الثامن عشر وآثاره على وثائق قصر الأمراء فى القاهرة، ص ٨٣-٩٢ Symposium on the Economic and Social History of Ottoman Egypt, Bulletin of the Faculty of Arts, Cairo University , vol 57, 1992.

الأوراق البحثية غير المنشورة والمحاضرات العامة :

"Muhibbi and Popular Culture" بحث قدم فى «مؤتمر بلاد الشام فى العصر العثمانى»، تنظيم وزارة الثقافة السورية ومركز البحوث للتاريخ والفن والثقافة الإسلامى IRCICA، دمشق، سبتمبر ٢٠٠٥.

- "The Core and Periphey of Ottoman Studies on the Arab World"، بحث قدم فى «مؤتمر بلاد الشام فى العصر العثمانى» لتكريم الأستاذ: عبدالكريم رافق، بيروت - دمشق ٢٨ مايو - ٣ يوليو ٢٠٠٤.

- مناقشة فى الجلسة التنظيمية لتأسيس مركز عربى للأبحاث والدراسات الخاصة، باريس ، ٦ مارس ٢٠٠٤.

- "Ottoman Studies and Post-Modernism"، محاضرة للحلقة الدراسية (سمنار) عن "المنهجيات التاريخية"، بالمركز الفرنسى للدراسات القانونية والاجتماعية CEDEJ، ٢٦ فبراير ٢٠٠٤.

- مناقشة فى مؤتمر قضية "Post Colonial Discourse in the Light of Robert Young's Thought"، بالمركز الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٦ ديسمبر، ٢٠٠٣.

- "Transmission du savior : dichotomie education moderne/education islamique" بحث قدم فى المؤتمر العالمى Reformes et mutations dans le monde arabo-musulman، برباط، المغرب، ١١-١٣ ديسمبر ٢٠٠٣.

- "The Arab city, History Sources and Approaches"، بحث قدم فى احتفال مئوية قسم التاريخ بجامعة كيب تاون، جنوب إفريقيا، ١٣-٢١ أغسطس ٢٠٠٣.

- "التهميش والمقاومة فى الحقول الأكاديمية"، بحث قدم للحلقة الدراسية عن "المنهجيات التاريخية"، بالمركز الفرنسى للدراسات القانونية والاجتماعية CEDEJ، ١٢ يونيه ٢٠٠٣.

بحث"Le role des reseauc dans le monde ottoman. XVI-XVIIe siecle" - Grens and passage dans les villes et les ports Mobilite des قدم لجلسة peronnes en Mediterranee de l'Antiquite a l'epoque moderne"، بأكس آن بروفانس ، فرنسا، ٢٢ ـ ٢٤ مايو ٢٠٠٣.

- "الرفض والاحتجاج فى القرن الثامن عشر"، بحث قدم للحلقة العثمانية، بالجمعية المصرية للدراسات التاريخية، ١٢ مارس ٢٠٠٣.

"A Subjective View of Poverty Based on an 18 thC Literary Text" - بحث مقدم لمؤتمر "الفقر فى العالم المسلم المتوسط"، بأكس آن بروفانس، فرنسا، ١٢-١٦ مايو ١٩٩٩.

- "Ottoman chronicles of Egypt" بحث قدم إلى Ecole des Hautes Etudes des Sciences Sociales، باريس، 11 مايو 1999.

- "Merchants and Legal Structures in the 17 th century" محاضرة بقسم دراسات الشرق الأوسط بجامعة برنستون، الولايات المتحدة، ٧ إبريل، ١٩٩٩.

- "The 'decline' of history in Ottoman Egypt"، بحث قدم إلى Ker-vokian Centre - بجامعة نيويورك، الولايات المتحدة، ٨ إبريل ١٩٩٩.

'17 th century Merchants in court Records" بحث قدم إلى New Frontiers in the Social History of the Middle East Cairo Papers in Social Sciences Eighth Annual Symposium، ١٢ مارس ١٩٩٩.

The Individual as seen through literary sources of the 18th century la - naissance du citoyen : l'Egypte de Muhammad ali a nos jours, تنظيم المركز الفرنسى للدراسات القانونية والاجتماعية CEDEJ، ٢ ـ ٥ نوفمبر ١٩٩٨.

- "La Production de textile au 19 eme sicele" بحث قدم إلى مؤتمر L'Egypte sous les khedives 1805-1882، بإيكس آن بروفانس، فرنسا ٤ ـ ٧ يوليو ١٩٩٨.

"Merchants and the Sugar Trade : Rural Urban Relations in 17th century Egypt بحث قدم لمؤتمر Espace et Societe dans les grandes villes arabes a l'epoque ottomane، دمشق ، ٢٨-٣١ مايو ١٩٩٨.

Law and its بحث قدم إلى ورشة عمل - "Ottman Courts and Commerce"-
Application in the Ottoman Empire، مقامة من قبل برنامج الدراسات الإسلامية القانونية بجامعة هارفارد، ١٧-١٩ إبريل ١٩٩٨.

"The Role of Merchants in the urban Development of 17th Century-Cairo" بحث قدم فى مؤتمر بجمعية دراسات الشرق الأوسط MESA برود ايلاند، الولايات المتحدة، ٢١ ـ ٢٥ نوفمبر ، ١٩٩٦.

"Court records as a source of individual and collective biography"، بحث قدم فى مؤتمر بالجمعية الأوربية لدراسات الشرق الأوسط ـ فرنسا -EU RAMES-AFFMAM ، بايكس آن بروفانس، فرنسا، ٤ ـ ٧ يوليو ١٩٩٦.

"Culture in Ottoman Cairo"، بحث قدم فى المؤتمر العثمانى بجامعة القاهرة، ١٦ مايو ١٩٩٦.

خامسًا: الأنشطة والأعمال المهنية

تنظيم المؤتمرات العلمية

ـ تنظيم مستقبلى لمؤتمر "مصر فى العصر العثمانى" تحت إشراف منظمة المؤتمر الإسلامى IRCICA بالتعاون مع المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٨.

ـ مساعدة تنظيم مؤتمر لتكريم أندريه ريمون، تحت رعاية مشتركة بين كل من الجمعية المصرية للدراسات التاريخية والمركز الأعلى للثقافة، إبريل ٢٠٠٥.

ـ عضو فى هيئة التنظيم لمؤتمر عن محمد على بمناسبة مرور ٢٠٠ عام على حكمه، تحت رعاية مشتركة بين كل من الجمعية المصرية للدراسات التاريخية والمجلس الأعلى للثقافة ، نوفمبر ٢٠٠٥.

ـ تنظيم حلقة دراسية بعنوان "Earning a Living : Between the Possible and the Impossible" من قبل مشروع الجمعية الأوروبية العلمية "The Individual and Society in the Mediterranean Mulism World" بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، ١٩٩٩.

ـ عضو فى هيئة التنظيم ورئيس للجلسة السادسة لمؤتمر بعنوان "عصر محمد على: إصلاح، تجديد أو استمرارية؟"، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، للاحتفال بمناسبة مرور ١٥٠ عامًا على موت محمد على، ٩ ـ ١١ مارس ١٩٩٨.

ـ تأسيس وتنظيم ندوة شهرية عن الدراسات العثمانية بالجمعية المصرية للدراسات التاريخية، منذ ١٩٩٦ وإلى الآن.

ـ تنظيم حلقتين دراسيتين بعنوان : "Reconsideration on Economic History" من قبل مشروع الجمعية الأوروبية العلمية "The Individual and Society in the Mediterranean Muslim World"، بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، ١٩٩٧-١٩٩٨.

ـ تنظيم حلقة دراسية تاريخية تتعدد موضوعاتها كل سنة، بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، منذ ١٩٩٢ وإلى الآن.

المشاركات فى المؤتمرات العلمية المتخصصة:

ـ مشاركة بمؤتمر WOCMESوتقديم الجائزة العلمية لسنة ٢٠٠٦ للفائز فى حفل برعاية وحضور سمو الأمير حسن، يونيه ٢٠٠٦.

ـ مشاركة مؤتمر بجامعة تونس وإلقاء محاضرة بعنوان "Radical Intellectuals in 18 th century cairo"، ٥ ـ ١١ مايو، ٢٠٠٦.

ـ مشاركة بشكل منظم فى الندوة الشهرية عن الدراسات العثمانية بالجمعية المصرية للدراسات التاريخية، قدم بحث فى إحدى هذه الندوات "Approaches to Ottoman Economic History"، نوفمبر ٢٠٠٥.

ـ مشاركة فى مناقشات "La ville d'Alexandrie au XVIII et XIXe siecle, evolution urbaine, societe, economie, institutions"، المعهد الفرنسى للآثار الشرقية IFAO، القاهرة: ١٨-٢١ سبتمبر ٢٠٠٥.

المسئوليات الإدارية :

ـ تمثيل قسم الدراسات العربية فى مجلس الجامعة الأعلى، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ١٩٩٩-٢٠٠٠.

ـ رئيس وحدة التاريخ بقسم الدراسات العربية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، ١٩٩٦-١٩٩٧.

ـ تنسيق برنامج دراسات الشرق الأوسط الذى يجمع بين العلوم الاقتصادية والسياسية ، تاريخ الشرق الأوسط، علم الاجتماع وعلم الإنسان، سبتمبر ١٩٩٢ ـ يونيو ١٩٩٥.

الجوائز العلمية

AUC Research Award 2004

العضوية فى المجامع العلمية المتخصصة:

ـ عضو مجلس إدارة مشروع المركز العربى للدراسات الخاصة، بيروت، ٢٠٠٥.

ـ عضو مجلس إدارة فى مشروع طبقات المؤرخين "Historians of the Ottoman Empire"، تحت رعاية جامعة هارفارد، الولايات المتحدة، منذ ٢٠٠٣ وإلى الآن.

ـ عضو مجلس التوجيه بالمركز الفرنسى للدراسات القانونية والاجتماعية CEDEJ.

ـ عضو مجلس إدارة بالجمعية المصرية للدراسات التاريخية ، منذ ١٩٩٨ وإلى الآن.



نشرة بولاق لمقدمة ابن خلدون
والظروف التى ظهرت فيها

أيمن فؤاد سيّد(*)

فى العام نفسه الذى أصْدَر فيه المستشرق الفرنسى إيتيان كاترمير Etienne Quatremere أوَّل نَشْرَة نقدية لـ "مُقَدِّمَة" ابن خَلْدون، وهى النَّشْرَة التى نَشَرها فى باريس سنة ١٨٥٧ م أوَّلاً ضمن مجموعة Notices et Extraits des manus-crits de la Bibliotheque Impriale "التَّعْليقات والمُلْتقطات من مخطوطات المكتبة الإمبراطورية" المجلدات ٩-٢١، ثم على حدَة فى ثلاثة مجلّدات (أعادت نشرها بالتصوير فى بيروت مكتبة لبنان سنة ١٩٩٢). فى هذا العام نفسه ظهرت فى القاهرة أوَّلُ طبعة غير أوروبية لـ "مُقَدِّمَة" ابن خَلْدون أشْرَف على تَصْحيحها رئيس مصححى الكتب العربية بالمطبعة الأميرية ببولاق نَصْر أبو الوفا الهورينى. ورغم أنَّنا لا نعلم الكثير عن الأصُول التى اعتمدت عليها مطبعةُ بولاق فى إخراج أمَّهات الكتب العربية، بخاصَّة وأنها بدأت ذلك قبل إنشاء الكتبخانة الخديوية، سنة ١٨٧٠م، بنحو رُبع قرن، فقد أمكننا التَّعَرُّف على الأصْل الذى اعتمد عليه الشيخ نَصْر الهورينى فى إخراج نَشْرَة بولاق الأولى سنة ١٢٧٤هـ/ ١٨٥٧م والذى آل إلى مكتبة أحمد تيمور باشا التى أُهْديت إلى دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٥ وأصبحت تحمل الآن الرقم ٦١٢ تاريخ تيمور؛ وهى نسخة بقلم معتاد كتبها، فى سنة ١٢٧٠هـ/ ١٨٥٣م، إبراهيم بن محمد الشافعى البنهاوى وتقع فى

(*) أستاذ التاريخ الإسلامى. عالم فى تحقيق التراث ونشره.

١٠٢٢ صفحة مسطرتها ٢٣ سطرًا وقياسها ١٦×٢٤سم، والقسم المكتوب منها داخل إطارات قياسه ١٥,٢×٦,٨سم. وهى كما ترى نسخة حديثة لا يمكن أن تكون أساسًا لأيَّة نَشْرَة علمية للمقدمة، وقد ذكر المصحح فى مواضع مختلفة "أن نُسَخ تاريخ ابن خَلْدون" نادرة الوجود فى وقته وأنَّ النَّادر فى حكم المفقود وأن ما فيه من النَّقْص والبياض اليسير لا يمنع من طبعه والتكثير؛ لأنَّ جَلْب النَّفْع مقدَّمٌ على ما سواه".

وقد أتم الشيخ نصر الهورينى مراجعة هذه النُّسخة على نسختين أخريين، لا نعلم عنهما الآن أى شىء، وكَتَبَ بالهامش ما استحسنه من كلٍّ نسخة منهما فى رجب سنة ١٢٧٢هـ. فقد جاء فى هامش صفحة ١٠٢٢ : "وطالعه الفقير نصر الوفائى الهورينى بالمقابلة على نسختين وكتب بالهامش ما استحسنه من كل نسخة منهما فى رجب سنة ١٢٧٢هـ ".

وأضيف إلى هذه النسخة عند التجليد ورقتان زرقاوان فى أولها طويتا داخل الكتاب جاء بها بعد البسملة، فهذا سفرٌ يتضمن النَّقْص الذى فى نسخ تاريخ العلامة ابن خلدون الموجودة بالديار المصرية، راجين تكميله من الساحات التونسية".

والظَّاهر من أمر هاتين الورقتين أنَّهما من أعمال الإعداد وطبع تاريخ ابن خلدون فى المطبعة الأميرية ببولاق والذى تم عام ١٢٨٤هـ/ ١٨٦٧م.

وقد أعيد طبع هذه النشرة، "لمقدمة ابن خلدون" بعد ذلك فى بولاق على أنَّها الجزء الأول من كتاب "العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر" سنة ١٢٨٤هـ/ ١٨٦٧م فى سبعة أجزاء، وعن هذه الطبعة صدرت الطبعة الثالثة فى بولاق أيضًا فى سنة ١٣٢٠هـ/ ١٩٠٢م.

وتفرَّعت عن هذه الطبعة كل ما طبع فى البلاد العربية حتى الآن من "مقدمة" ابن خلدون، بما فى ذلك نشرة على عبد الواحد وافى التى ظهرت أوَّل مرة بين سنتى ١٩٥٧ و ١٩٦١، فهى مزيجٌ من نشرة كاترمير وطبعة بولاق بتصحيح الشيخ نصر الهورينى، دون الرجوع إلى مخطوطات المقدمة التى كشف عنها بعد ذلك، ومقارنتها بعضها ببعض.

وقد جاءت طبعة كاترمير وطبعة بولاق بتصحيح نصر الهورينى مع ذلك مليئة بالأخطاء المطبعية وبالتحريف والتصحيف ووجود كلمات زائدة أو عبارات ساقطة أثناء الطبع.

وتحمل طبعة نصر الهورينى (بولاق) إهداءً إلى "خزانة أمير المؤمنين أبى فارس عبد العزيز بن مولانا السلطان الكبير المجاهد المقدس أمير المؤمنين أبى الحسن ابن السادة الأعلام من بنى مرين... أفاء الله على الأمَّة جلالَه وبلَّغه فى نصر دَعْوَة الإسلام آماله" ممَّا يدل - كما يرى دى سلان - أن أبا فارس عبدالعزيز كان لا يزال حَيًّا حينما أهدى ابن خَلْدون خزانته هذه النُّسْخَة من «المُقَدِّمة».

ويرى دى سلان أن طبعة بولاق تُقَدِّم لنا نَصَّ النُّسْخَة المهداة إلى خزانة بنى مرين، وهى النُّسْخَة التى وقفها ابن خلدون على "طَلَبَة العلم الشريف بمدينة فاس" - مقرّه خِزانَة الكتب التى بجامع القرويين من فاس المحروسة.. فى اليوم المبارك الحادى والعشرين لشهر صفر المبارك عام تسعة وتسعين وسبع مائة"، وأن نَصْر الهورينى مصحِّح طبعة بولاق قابل هذه النُّسْخَة على النُّسْخَة الأولى التى أهداها المؤلِّفُ وهو مازال بالمغرب إلى السُّلْطان أبى الحسن الحَفْصى، يقول ابن خلدون: إن السُّلْطان كَلَّفه عندما قَدِم إلى تونس بالإكباب على تأليف كتابه وأنَّه أكمل منه أخبار البَرْبَر وزناتة ورَفَعَ هذه النُّسْخَة الأولى إلى خِزانته نحو سنة ٧٨٠هـ / ١٣٨٠م، بيد أنَّ نَصْرًا الهورينى لم يتابع النسختين بدقَّة؛ حيث توجد فى طبعته قراءات واضحة الخطأ وقراءات أخرى غير مبرَّرَة ونجد فيها أيضًا كثيرًا من الفقرات كان المؤلِّف حَرَّرَها على نحو خاطئ أو غامض، ثم جمع بعد ذلك فعدَّلها وأصلحها لتكون أوْضَح وأقرب إلى الفهم. ويرى دى سلان أنَّ هذه التَّعْديلات ليست صحيحة كلها وأنها تُغَيِّر أحيانًا من فكر ابن خلدون، كما أنَّ الشيخ نصر الهورينى أغفل فى مواضع غير قليلة نتيجة انتقال النظر الجملة التالية من جملتين ينتهيان بالكلمة نفسها. ونتيجة لاختلاف الأصول التى اعتمدت عليها كُلٌّ من نشرة كاترمير وطبعة نصر الهورينى ببولاق، جاءت طبعة بولاق ناقصةً ستة فصول فى القسم السادس من الكتاب الأول (فى العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه) موجودة فى نشرة كاترمير، من المحتمل أن يكون ابن خلدون

قد أضافها إلى كتابه بعد سنة ٧٩٦هـ / ١٣٩٦م؛ لأنَّ النُّسْخَة التى أهْداها ابن خَلْدُون إلى خزانَة السُّلطان أبى فارس لا تحتوى على هذه الزيادات.

ولعل أحد أهم أسباب عَدَم وُضُوح هذه النَّشَرات الأولى للمُقدِّمة هو أنَّ ابن خَلْدُون نفسه - توجد فى عباراته غموض وفى أفكاره اضطراب أحيانًا وفى براهينه تَفَسُّخ لعله يرجع إلى جِدَّة الموضوع، إذْ لم يجد ـ كما يقول دى سلان ـ من سبقه إلى الكتابة فيه، فجاء فكره أحيانًا غير مُحْكَم وعبارته مهلهلة غير دقيقة.

لذلك فقد حرص على عبد الواحد وافى فى نشرته على إعادَة نَشْر جميع الزيادات الموجودة فى نَشْرَة كاترمير، بخاصَّةٍ وأن هذه النَّشْرَة كانت نادرة الوجود فى المكتبات الشرقية مما جعل هذه الزيادات مجهولةً لمعظم المتعاملين مع نَصّ المقدمة كما جاء فى طبعة بولاق.

وتدارك وافى أيضًا ما حَدَث فى بعض طبعات "المُقَدِّمَة"، وعلى الأخَصّ تلك التى طبعت فى بيروت، من حَذْف متعمَّد أو تحكُّمى لبعض أفكارها وأشار إليه.

أما مَطْبَعة بولاق التى أخرجت أوَّل طبعة لـ "مُقَدِّمة" ابن خَلْدون فى الشرق، فهى المطبعة التى أنشأها محمد على باشا سنة ١٨٢٠، وأشرف عليها فى أول أمرها شخص سورى أقام زمنًا فى إيطاليا اسمه نقولا المسابكى (١٨٢٣ ـ ١٨٣٠) وكان الغرض من إنشاء هذه المطبعة فى بولاق بالقاهرة هو طبع القوانين واللوائح والمنشورات الإدارية التى وضعت لتنظيم الإدارة المصرية منذ سنة ١٨٢٦، ولطبع ما يحتاجه الجيش المصرى من كتب وقوانين لتعليم أفراده من ضباط وجنود.

وأهْداها الوالى سعيد باشا إلى عبد الرحمن بك رشدى مدير الوابورات الميرية بالبحر الأحمر فى أكتوبر ١٨٦٢ على شكل امتلاك مطلق وأصبح اسمها "مطبعة عبد الرحمن رشدى ببولاق" إلى أن استردها الخديو إسماعيل باشا فى ٧ فبراير سنة ١٨٦٥ وأصبحت تابعة للدائرة السَّنِيَّة؛ حيث بدأت فى إعادة إصدار أمهات الكتب، وكان أوَّل ما أصدرته فى ديسمبر سنة ١٨٦٥ كتاب «حاشية المُجْمَل».

وكانت المطبعة تعتمد على عَدَد من المشايخ الأزهريين يقومون بعملية تصحيح أمهات الكتب بصفة خاصة أمثال: الشيخ نصر أبو الوفا الهورينى والشيخ محمد قُطَّة العَدَوى والشيخ محمد الصَبَّاغ. وكان الشيخ محمد قُطَّة العَدَوى يلقب بباشمصحح المطبعة، رئيس مُصَحِّحى الكتب العربية، لأن المطبعة كانت تقوم كذلك بطبع كتب تركية وكتب بالحروف اللاتينية.

صَدَرَت طبعة المُقَدِّمة الأولى فى عهد الوالى سعيد، ولكن النشرة الكاملة لتاريخ ابن خلدون فى سبعة أجزاء تمثل " المقدمة" جزءها الأول فقد صدرت سنة ١٢٨٤هـ ١٨٦٧/م بعد أن تم تطوير المطبعة واشترى لها من فرنسا محركًا بخاريًا لإدارة آلاتها كان أوّل ما دَخَل من نوعه فى مصر، كما وَرَدَ فى دفاتر المطبعة، ولاشك أن استحداث هذا المحرِّك البخارى قد أحْدَث انقلابًا هائلاً فى إنتاج المطبعة، أضف إلى ذلك تجديد حروف الطبع بالمطبعة التى لم تعتمد على الأُمَّهات القديمة بل أنشئت على قاعدة جديدة أكثر جمالاً ورونقًا.

وبهذه الحروف الجديدة صدرت الطبعة الكاملة الأولى لكتاب "العبر وديوان المبتدأ والخبر" لابن خَلْدُون فى سبعة أجزاء سنة ١٢٨٤هـ ١٨٦٨/م، بحيث يعد عهد الخديو إسماعيل بالتجديدات التى أدخلت على المطبعة هو العهد الذهبى فى تاريخ مطبعة بولاق؛ حيث أخرجت المطبعة فى الفترة بين سنتى ١٨٦٥ - ١٨٧٤م ٣٩٥ كتابًا، بلغ المطبوع منها جميعًا ٢٤٢٠٧٥ نسخة بينها ما يبلغ أجزاؤه عشرين جزءًا ككتاب "الأغانى" لأبى الفرج الأصفهانى أو ما يقع فى عشرة أجزاء كشرح القَسْطلانى على البخارى أو فى سبعة أجزاء كتاريخ ابن خلدون.

وشاركت مطبعة بولاق بتسعة وتسعين كتابًا عرضت فى معرض فيينا الدولى للطباعة سنة ١٨٧٣، كان من بينها "تاريخ ابن خلدون" فى سبعة أجزاء و"القاموس المحيط" للفيروزآبادى.

وشارك فى تصحيح الطبعة الكاملة لتاريخ ابن خلدون إلى جانب الشيخ نصر الهورينى، الشيخ محمد الصبّاغ مُصَحِّح دار الطباعة الخديوية ببولاق مصر، والذى وصف المطبعة فى حَرْد متن الكتاب بأنَّها «التى أنْقَذَت الكتب من أسْر التحريف وأطلقتها من قَيْد التصحيف».

وعلى ذلك فإن صُدور نَشْرَة مقابلة على النسخ التامّة والأخيرة التى ارتضاها لمؤلف (مخطوطا عاطف أفندى وداماد إبراهيم باسطنبول)، وهو العمل الذى ضطلع به بطريقة منفردة كل من الأستاذين عبد السلام الشّدادى وإبراهيم شبوح إضافةً إلى الترجمات المختلفة للكتاب (دى سلان وروزنتال وأخيرًا شَدّادى) ن شأنه أن يفتح المجال واسعًا أمام قراءة جديدة لفكر ابن خلدون والتعرّف إلى طوّر رؤيته بين المرحلة الإفريقية والمرحلة المصرية فى تناوله لموضوعات المقدمة.



أضواء جديدة على الاستثمار وتراكم الثروة فى القدس فى عصر سلاطين المماليك

على السيد على محمود(*)

إذا كانت القدس فى محنتها الحالية تناشد كل المخلصين للدفاع عنها فى مواجهة عدو شرس، يتربص بها الدوائر، ويبذل كل ما فى طاقته لمحو هويتها وتهويدها، وضمها للكيان العبرى، وترويج مزاعمه الباطلة بأن المدينة المقدسة لم تكن يومًا عربيةً وهو فى هذا يستند إلى نسبة العديد من الأماكن بها إلى كثير من أجداد اليهود الأول[1] فإن من أهم واجبات دارسى التراث التاريخى والمتخصصين فيهم بوجه خاص أن يتصدوا لهذه الأباطيل والمزاعم التى لا تقوى على الوقوف فى وجه الحقائق التاريخية، لا من باب مواجهة هذا العدو فحسب، ولكن من باب إحقاق الحق وإثبات الشرعية ودحض الباطل.

ونحن أمام دراسة موثقة تعتمد على مجموعة من الوثائق التى لا تكذب. لأنها وثائق غير حكومية، تخص الناس البسطاء من أهل بيت المقدس بجميع طوائفهم الدينية، وهى صريحة غاية الصراحة فى تحديد هوية السكان، بل ودياناتهم. هى مجموعة وثائق الحرم القدسى الشريف، والتى تم العثور عليها فى المتحف الإسلامى الواقع غربى الحرم الشريف ما بين عامى ١٩٧٤م و١٩٧٦م. وقام البروفيسور دونالد ليتل، أستاذ الدراسات الإسلامية بمعهد ماكجل بمدينة مونتريال بكندا بترقيمها وتصويرها، وترك نسخة من الميكروفيلم الذى صوره

(*) أستاذ تاريخ العصور الوسطى. كلية الآداب ـ جامعة الفيوم.

للمتحف الإسلامى بالقدس، والذى قام بدوره بتسليم نسخة منه للجامعة الأردنية، وبذلك فَوَّت على السلطات الإسرائيلية فرصة الاستيلاء عليها كما استولت على الكثير من المنشآت التاريخية٠ وحاولت طمس معالمها بما يخدم هدفها من طمس الهوية التاريخية للمدينة المقدسة(٢).

وتحتم الأمانة العلمية علينا أن نذكر أن عددًا قليلاً جدًا من الباحثين العرب قد أقدموا على دراسة، أو نشر بعض هذه الوثائق أمثال المرحوم الدكتور كامل جميل العسلى الأستاذ بالجامعة الأردنية، حيث قام بالتعريف بهذه المجموعة وأهميتها فى دراسة تاريخ المدينة المقدسة ونشر ٤٣ وثيقةً منها إلى جانب غيرها من وثائق الأديار وبعض وثائق السجلات الشرعية فى ثلاثة مجلدات صدرت فى عمان تحت اسم "وثائق مقدسية تاريخية ما بين عامى ١٩٨٣ و ١٩٨٥م" إلى جانب تفضله بدراسة ٨ وثائق منها ونشرها. كذلك قام الدكتور محمد عيسى صالحية أثناء إعارته للعمل بجامعة الكويت بدراسة عشر وثائق منها فى الحولية السادسة ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م من حوليات كلية الآداب بالكويت ونشرها، ووعد بنشر المجموعة كاملة، لكن يبدو أن الظروف لم تساعده للوفاء بما وعد رغم مرور ما يقرب من ربع قرن على ذلك الوعد.

وقد قمنا بنشر بعض الدراسات التى اعتمدت اعتمادًا كليًا على هذه الوثائق، سواء منها ما يتعلق بعروبة القدس، أو مكتبات بيت المقدس فى عصر سلاطين المماليك، أو أهمية وثائق الحرم القدسى الشريف فى دراسة التاريخ الاجتماعى لبيت المقدس فى ذلك العصر، ثم أهميتها فى دراسة التاريخ الاقتصادى، وكذلك فى دراسة التاريخ الثقافى، ثم أحوال المرأة المقدسية ضمن كتاب" المرأة المصرية والشامية عصر الحروب الصليبية" الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة عام ٢٠٠٢م(٣).

وقد أظهرنا أن هذه المجموعة والمدونة على ٨٨٣ ورقة تضم ما بين ١٣٠٠ ـ ١٥٠٠ وثيقةً تخص البسطاء من الناس من أهل بيت المقدس، وأن فيها معلومات جديدة تمامًا عما سبق وأوردناه فى كتابنا "القدس فى العصر المملوكى" الصادر عام ١٩٨٦م بالقاهرة. وأنها معلومات غزيرة وتلقى أضواءً جديدةً على جوانب

شتى من الحياة الاجتماعية من زواج وطلاق وخلع ومهور وما يتعلق بها من مقدم ومؤخر، إلى جانب طبوغرافية المدينة وما بها من حارات (أحياء)، وأنواع السكن، والعلاقات الأسرية، وحصر تركات المتوفين، أو موجودات من هم على فراش الموت، ومكانة المرأة ودورها فى المجتمع، والمنشآت الاجتماعية المختلفة من حمامات وبيمارستانات (مستشفيات). إلى جانب ما تزخر به من معلومات عن الحياة الاقتصادية، مثل أنواع النقود المتداولة، والاستثمارات المختلفة، والقروض، والرهونات، وواردات المدينة المقدسة وصادراتها، وأنواع التجار، والمؤسسات التى تخدم التجارة من خانات وقيساريات، ووكالات، ودكاكين. ثم الحياة الثقافية، كالتعليم وأنواعه، والمنشآت التعليمية لدى جميع الطوائف الدينية، ورواتب الطلبة والمدرسين، والحوافز الدراسية، وأنواع الكتب وأسعارها، والمكتبات، والأسرات العلمية ونتاجها العلمى، وتوارث الوظائف، بل وحتى الوصفات الطبية.

هذه الوثائق معظمها يخص العصر المملوكى (٦٤٨ ـ ٩٢٣هـ/ ١٢٥٠ ـ ١٥١٧م)، وقليل منها يخص العصر العثمانى، وبها معلومات جديدة لم يرد معظمها فى المصادر التقليدية، لذا فهى تلقى الكثير من الأضواء الكاشفة على حياة المقادسة فى جوانبها شتى، وهى إن دلت على شىء فهى تدل على عروبة القدس وعلى أصول سكانها العرقية العربية والإسلامية، على عكس ما تردده الدعاية الصهيونية المغرضة٠ والواقع التاريخى يدحض مزاعم اليهود هذه. إذ من المعروف أن مسيحيى القدس عندما سلموا القدس إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب صلحًا اشترطوا ألا يسكن فيها يهود. وأن المسلمين وإن كانوا قد سمحوا لهم بزيارتها أو حتى الإقامة فيها لتسامحهم الدينى معهم، فقد كان عدد اليهود فيها ضئيلاً جدًا. ولم يختلف وضع اليهود عن ذلك حتى فى ظل الاحتلال الصليبى لها. ولنستشهد بأقوال الرحالة اليهود الذين زاروها. فقد ذكر الرحالة اليهودى بنيامين التطيلى الذى زارها عام ١١٧٣م أنه وجد بها مائتين من اليهود الذين يسكنون فى أحد أحياء المدينة تحت برج داود(٤). وبعد ذلك بسبع سنوات وفى الفترة نفسها زارها الرحالة اليهودى بتاحيا عام ٥٧٦هـ / ١١٨٠م، وذكر أنه وجد بها يهوديًا واحدًا فقط هو الحاخام إبراهيم الصباغ، وسمى كذلك: لأنه كان

يعمل فى صناعة الصباغة[٥]. وفى بداية العصر المملوكى زارها الرحالة اليهودى نحمانيدس عام ٦٦٦هـ/ ١٢٦٧م، وذكر أنه وجد بها اثنين من اليهود فقط، وكانا يعملان بالصياغة، وهما أخوان[٦] وفى عام ٨٨٦هـ / ١٤٨١م زارها الرحالة اليهودى موشلام الفولتيرى، وذكر أن فى القدس ٢٥٠ يهوديًا يسكنون فى بيوت يملكونها بما يوحى بزيادة عددية بسيطة[٧]. ويذكر الرحالة الألمانى فابرى الذى زارها عام ٨٨٠هـ / ١٤٨٣م أن عدد اليهود كان فى المدينة أكثر من خمسمائة، مما يعد مؤشرًا على التزايد المتواضع[٨]. أما الرحالة اليهودى عوبديا الذى زارها عام ٨٩٤هـ / ١٤٨٨م فإنه يذكر أن سبعين عائلةً يهوديةً، كانت تسكن بيت المقدس عند زيارته لها، وهذا الوصف يتفق تمامًا مع ما ذكره مؤرخ بيت المقدس المعاصر مجير الدين، الذى ذكر أن فى المقدس نحو ثلاثمائة يهودى يعيشون فى حارة تدعى حارة اليهود، يفصلهم عن الحرم الشريف أحياء إسلامية صرفة[٩].

وينبغى أن نذكر أنه إذا كان عدد اليهود قد شهد تزايدًا ضئيلاً فى العصر المملوكى، فليس معنى هذا أنهم كانوا يشكلون أكثريةً، ذلك أن صاحب مرآة الزمان يشير إلى أنه كان باستطاعة المدينة أن تستوعب أكثر من مائتى ألف من السكان[١٠] كما أن العماد الأصفهانى، وهو معاصر يؤكد على أن المدينة كانت تستوعب أكثر من مائة وعشرين ألفًا من السكان[١١].

كما تجب الإشارة إلى وثائق حصر التركات والممتلكات، والتى تشكل نسبة كبيرة من مجموعة الوثائق، حيث بلغ عددها قرابة ٤٠٠ وثيقة تؤكد على أن جميع سكان المدينة بجميع طوائفهم الدينية ومنذ بداية العصر المملوكى كانوا يخضعون للشريعة الإسلامية فى مجال تحديد الورثة وأنصبتهم من التركات ودخول بيت المال شريكا فى الميراث إذا كان الشخص المتوفى مات ولم يترك ورثة يستغرقون الإرث كله، أى كانوا من النساء فقط أو البنات[١٢].

هذا إلى جانب أن الوثيقة رقم ٣٧ من وثائق الحرم القدسى الشريف الخاصة ببدايات العصر العثمانى والمؤرخة فى عام ٩٨٠هـ / ١٥٧٤م تحسم الموضوع بشكل نهائى وغير قابل للجدل بأن عدد اليهود فى القدس كان آخذًا فى التناقص منذ أواخر العصر المملوكى وحتى أواخر القرن العاشر الهجرى، السادس عشر

للميلاد: حيث تشير هذه الوثيقة إلى أن عدد اليهود بها كان قد وصل إلى ١١٥ فردًا تجبى من ٦٠ منهم الضرائب لمصلحة الخاص السلطانى، ومن ٥٥ لمصلحة أوقاف الحرم القدسى الشريف(١٣) ويدعم الوثيقة السابقة الوثيقة رقم ٣٠ المؤرخة فى سنة ١٠٦٠هـ / ١٦٥٤م وهى خاصة بتأجير يهود القدس مقبرةً فى وقف الثورى الكائن بخط العامود بحذاء قرية سلوان لدفن موتاهم فيها لمدة تسعين سنة، والتى استولت عليها السلطات الإسرائيلية بعد سنة ١٩٦٧م. فكيف كانت لهم السيادة على القدس وليس لهم فيها مقبرة لدفن موتاهم؟(١٤).

أنماط الاستثمار وتراكم الثروة

أولاً: العلم واستثماراته

كان الاشتغال بطلب العلم بمراحله المختلفة وما ينجم عن ذلك من تولى العديد من الوظائف يأتى فى مقدمة أشكال الاستثمار. وينبغى الإشارة إلى أن التعليم فى بيت المقدس كان يتم على مرحلتين، هما: مرحلة التعليم العام فى سنوات الطفولة والمراهقة وحتى سن العشرين أحيانًا، ثم المرحلة الثانية وهى التى تشبه إلى حد بعيد مرحلة التعليم العالى الحديث. وقد تطلب هذا النوع من التعليم أنواعًا مختلفةً من المنشآت التعليمية، وهى الكتاب أو المكتب الذى اقتصر التعليم فيه على المرحلة الأولى، ثم المسجد والمدرسة والزاوية والخانقاه والقبة والبيمارستان وهذه المنشآت الأخيرة خاصة بدراسة المرحلة الثانية(١٥).

والجدير بالذكر أن طلب العلم فى ذلك العصر كان يعد مجالا طيبًا للحصول على الثروة وتراكمها، كما كان لطلاب العلم الكثير والكثير من المنشآت العربية والإسلامية على الرغم من صغر حجم المدينة المقدسة، إذ شيد كثير من سلاطين المماليك وأمرائهم وأهل الخير واليسار الكثير منها، لدرجة أن مؤرخ القدس وهو معاصر يعدد لنا أكثر من أربعين مدرسةً فيها، وأكثر من عشرين زاويةً، فضلاً عن مكاتب الأطفال والمساجد. أما بالنسبة إلى المكاتب الخاصة بالمسيحيين ومدارس تعليمهم فقد ذكر بأنها تزيد على العشرين(١٦)، بل وتشير بعض المصادر إلى أن المشاهد والترب اتخذت مؤسسات تعليمية، حيث رتب بها منشئوها المدرسين

والطلبة، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على مدى اتساع دائرة النشاط العلمى فيها(١٧). وقد وجدت تلك المنشآت التعليمية فى نظام الأوقاف خير دعامة تشد أزرها وتمكنها من البقاء والاستمرار فى أداء رسالتها، أو بعبارة أخرى فإن حياة كل من المدرسة والزاوية والمكتب (الكتاب) والتربة والمسجد لم تكن رهنًا بحياة مؤسسها، حيث كان يوقف عليها من الأوقاف ما يضمن به لها الاستمرار فى أداء رسالتها عقب وفاته(١٨).

وإذا ألقينا نظرة على معدلات دخول طلاب العلم والمشتغلين به وكما تعكسها الوثائق نستطيع القول بأن الاشتغال بطلب العلم كان من الاستثمارات المهمة فى حياة الناس لا فى القدس وحدها، بل فى سلطنة المماليك بأجمعها والتى شملت مصر والحجاز، وأجزاء من ليبيا، وسوريا، ولبنان، وفلسطين، والأردن، وأجزاء من آسيا الصغرى. بل وفى بقية البلدان العربية والإسلامية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن دخل مؤدب الأطفال فى المكتب الواحد كان يتراوح ما بين ٣٠ درهمًا شهريًا ومائة درهم. حسب شهرة المؤدب ومكانته ومقدار الريع الذى تدره الأوقاف المحبوسة على المكتب. وقد تساوى دخل المؤدب مع المُقرِّئ الذى يقوم بتحفيظ الأطفال القرآن الكريم، والمُكَتِّب الذى يقوم بتعليم الأطفال الخط، بالإضافة إلى أنه جرت العادة أن يتم صرف ٥٠ درهمًا للمؤدب عن كل طفل يختم القرآن الكريم كنوع من الحوافز المادية، إلى جانب ما يتلقاه من أهل ذلك الطفل من هدايا عينية ونقدية عند احتفالهم بختم طفلهم القرآن. أما العريف وهو بمثابة المساعد للمؤدب فقد تراوح دخله الشهرى من الكتاب ما بين ٣٠ درهمًا شهريًا و٤٠ ، وكان تلميذ المكتب يحصل على ما لا يقل عن ٣٠ درهمًا شهريًا طوال فترة دراسته بالإضافة إلى ٥٠ درهمًا عند ختمه للقرآن الكريم، أو حين ينتهى من حفظ بعض أجزاء من الإنجيل. فضلاً عن حصول كل من المؤدب والعريف والمُقرئ والمُكتِّب وتلاميذ المكتب على قدر كاف من الخبز يوميًا، وكذلك التوسعة فى شهور كل من رجب وشعبان ورمضان والعيدين من دراهم وحلوى وكسوة ولحوم. ويمكننا من خلال استعراض ما جاء فى وثيقة وقف السلطان الناصر حسن بن محمد بن قلاوون على كتابه الذى أنشأه بالقدس أن نتعرف على المبالغ التى كانت تنفق على ذلك الكتاب سنويًا وهى على النحو التالى:

٢مؤدب × ١٠٠ درهم شهريا × ١٢ شهرا = ٢٤٠٠ درهم سنويًا
٢ عريف ×٤٠ درهما شهريا × ١٢ شهرا = ٩٦٠ درهمًا سنويًا
١٠٠ طفل × ٣٠ درهما شهريا × ١٢ شهرا = ٣٦٠٠٠ درهم سنويًا
ثمن أدوات كتابية وماء وحصر وأضحية وحلوى = ٣٠٠٠ درهم سنويًا

وبذلك يكون إجمالى ما يصرف على هذا المكتب ـ ٤٧٢٠ ـ وهو مبلغ بلا شك كبير بمقاييس ذلك العصر، لكنه يوضح لنا إدراك المسئولين فى الدولة لأهمية الإنفاق على التعليم كنوع من الاستثمار الأمثل لتنمية شباب الغد[١٩] وقد كان هذا الكتاب واحدًا من أكثر من أربعين كتابًا فى المدينة المقدسة للمسلمين والمسيحيين فقط وكما سبقت الإشارة بذلك.

أما الطلاب فى مدارس القدس فى ذلك العصر، أى طلاب الكليات الجامعية فقد تراوح دخل الطالب الشهرى ما بين ٥ر٧ درهم شهريا للطالب الذى يدرس الحديث النبوى الشريف فقط، ولغيره من الطلاب ما بين ٤٥ درهما شهريًا فأكثر، بل وصل فى بعض الأحيان إلى مائة درهم شهريًا. كما كان فى كل مدرسة من المدارس معيد أو أكثر، وكان أقل ما يتقاضاه المعيد شهريًا ٣٠ درهمًا ووصل فى كثير من الأحيان إلى ١٠٠ درهم شهريا + ثلثى رطل من الخبز يوميا وأوقية من لحم الضأن المطبوخ. أما المدرس وهو أستاذ المادة فتشير الوثائق إلى أنه كان يتقاضى ما بين ١٢٠ درهما شهريا و١٥٠ درهمًا شهريا، بل وصل فى بعض الأحيان إلى ٤٥٠ درهمًا شهريًا. أما شيخ المدرسة وهو بمثابة العميد فى كلياتنا حاليًا فقد كان يحصل على عشرة دنانير أى قرابة ٥١٠ دراهم شهريًا. وكان فى كل مدرسة قارئ للمصحف الشريف يُصرف له شهريًا ما بين ٣٠ ـ ٧٠ درهما، ووصل فى بعض الأحيان إلى ما بين ٨٠ ـ ٢٠٠ درهم شهريًا.

كما كان هناك قارئ للحديث النبوى الشريف يتناول ما بين ٣٠ ـ ٢٠٠ درهم شهريًا، إلى جانب مفرق المصحف والذى عرف بمفرق الربعة الشريفة، والذى تراوح دخله الشهرى ما بين ١٠ ـ ١٠٠ درهم شهريًا، إلى جانب الإمام الذى كان أقل ما يصرف له ٨٠ درهمًا إلى جانب ما كان يحصل عليه كل واحد من هؤلاء من خبز وزيت زيتون وصابون ولحوم ضأن مطبوخة يوميًا[٢٠].

وإذا نحن نظرنا إلى مدرسة الناصر حسن بن محمد بن قلاوون، وما كان يصرف فيها لطلبة العلم والمدرسين والإمام وقارئ المصحف وقارئ الحديث الشريف والمعيدين من مبالغ وصلت حسبما تذكر الوثيقة إلى ٥٧٧٦٨ درهمًا سنويًا لأدركنا ضخامة ما كان يتم تحصيله للمشتغلين بالعلم فى أكثر من أربعين مدرسة سبقت الإشارة إليها[٢١].

أما عن بيوت الصوفية من زوايا وربط وغيرها فإن الوثائق توضح لنا مدى ما تمتع به طلبة التصوف والمتصوفة من دخول مرتفعة: حيث كان شيخ الصوفية يحصل على ٦٠ درهمًا شهريًا + ثلث رطل من زيت الزيتون + ربع رطل صابون + رطل من الخبز يوميًا. أما طلبة التصوف فقد كان يتم تقسيمهم إلى ثلاث مجموعات أو ثلاث فرق بمصطلح عصرنا الحالى. الفرقة الثالثة وهم الذين أطلق عليهم لقب "المنتهين" ويحصل كل واحد منهم على ٤٥ درهمًا شهريًا ويحصل كل واحد من الطلاب الذين عرفوا بلقب "المتوسطين"، كل واحد منهم على ١٥ درهمًا شهريًا ونصف رطل من الخبز يوميًا. والفرقة الأولى والذين أطلق عليهم "المبتدئين" ويحصل الواحد منهم على ١٠ دراهم شهريًا + نصف رطل من الخبز. بالإضافة إلى أنه كان يصرف لكل طالب من طلاب الفرق الثلاث كل يوم سدس رطل من زيت الزيتون + ربع رطل صابون[٢٢].

كما أننا نسمع عن المدرسة الأشرفية بالقدس نسبةً إلى السلطان الأشرف قايتباى (٨٧٢ ـ ٩٠١هـ / ١٤٦٨ـ ١٤٩٦م)، فقد نصت وثيقة الوقف على أن يقيم بالمدرسة ستون صوفيًا يصرف لهم تسعمائة درهم شهريًا، لكل منهم خمسة عشر درهمًا[٢٣].

أما عن دخل الصوفية من النساء فى الربط المعدة لهم، فقد كانت شيخة رباط النساء تحصل على ٢٠ درهمًا شهريًا ثم نصف رطل من الخبز يوميًا، بينما تحصل كل امرأة من الصوفيات على سبعة دراهم ونصف شهريًا + ثلث رطل من الخبز بالإضافة إلى ما يحصلن عليه فى شهور التوسعة وهى رجب وشعبان ورمضان من ملابس ومقادير إضافية من الطعام والحلوى وكذلك فى عيد الفطر المبارك، أما عيد الأضحى فكن يحصلن على قدر طيب من لحوم الأضاحى. أما ما يتعلق

بالاديار الخاصة بالمسيحيين وهى التى اتسمت بالزهد فلم نصل إلى أية معلومات عنها[٢٤].

وهناك قصة عن أحد الصوفية من أبناء بيت المقدس والذى جاء ذكره فى ٤١ وثيقةً من مجموعة الحرم القدسى. يمكن أن نقف منها على مدى ما تمتع به أمثال هذا الصوفى من دخول مرتفعة[٢٥] والطالب الصوفى هذا يدعى برهان الدين إبراهيم الناصرى نراه فى عام ٧٧٧هـ / ١٣٧٥م يطلب صدقة من قاضى القدس الشافعى بأن يصرف له صدقة من الرباط المنصورى نسبة إلى السلطان المنصور سيف الدين قلاوون (٦٧٨ ـ ٦٨٩هـ ـ ١٢٧٩ ـ ١٢٩٠م) عبارة عن أربعة أرغفة وسكن فى أحد بيوت الصوفية. ثم فى سنة ٧٨١هـ / ١٣٧٩م أى بعد أربع سنوات تتوالى عليه الوظائف كقارئ لدرس الميعاد أو درس الوعظ والإرشاد، ثم قارئ للمصحف الشريف. ثم قارئ للحديث النبوى الشريف فى قبة الصخرة والمسجد الأقصى، وبعد سبع سنوات أى فى سنة ٧٨٨هـ / ١٣٨٦م يقوم بشراء قطعة أرض، ويبنى عليها منزلاً فى أحد أحياء القدس المتوسطة من عدة أدوار فى حارة الحى) خط الطواحين. وقصة هذا الشخص تعتبر مثالاً على أثر الثروة فى الحراك الاجتماعى من طبقة المعدمين إلى طبقة أصحاب الأملاك. ولعل أبناءه قد حافظوا على ثروته ووظائفه التى ورثوها والشريحة الاجتماعية التى وصلوا إليها وإن كانت الوثائق لم تذكر شيئًا عن ذلك[٢٦].

ولما كانت المهنة أو الحرفة عملاً يتناقله الأبناء عن الآباء، أو يتعلمه الأفراد فى مواقع العمل بأسلوب ما يسمى اليوم التلمذة المهنية فى ذلك العصر، لذا فليس من الغريب أن يظهر عدد من الأسرات العلمية، قرابة ٥٠ أسرةً علميةً وتنافسها فى الحصول على العلوم المؤهلة لنيل الوظائف المختلفة لما تحققه من دخول مرتفعة، وما توفره من مكانة اجتماعية وجاه فى المجتمع وداخل نطاق الأسرة، وقيام علاقات وطيدة مع السلطات الحاكمة. وظل الحال هكذا طوال العصر المملوكى والعصر العثمانى بدليل وجود ١٢ وثيقةً من الوثائق الخاصة بتولية كثير من أبناء تلك الأسرات العلمية للعديد من الوظائف إما منفردين، وإما مناصفةً بين أبناء أسرة وأخرى[٢٧].

وفى إحصائية قمنا بها لكتاب الأنس الجليل، والذى يعتبر من المصادر المهمة التى اعتمدنا عليها فى كثير من دراساتنا، والذى يعتبر المصدر الوحيد الذى اهتم فيه مصنفه بذكر طلاب العلم الذين اشتغلوا بالعلوم الدينية من حديث وتفسير وفقه، وقد قسمهم حسب مذاهبهم الدينية وهم الذين اطلع على تراجمهم فقط وكانت النتيجة على النحو التالى: ٢٩٨ فردًا من الشافعية، و ٦٥ فردًا من الحنابلة، و٢٣ من المالكية، و١٤ من الحنابلة٠ وبذلك يكون إجمالى عددهم ٤١٠ أشخاص من المذاهب الأربعة[٢٨] وهؤلاء هم فقط الذين وقف مؤلف الكتاب على تراجم لهم، فإذا أضفنا إلى هؤلاء الذين لم يقف على تراجم لهم وقارنا بين ذلك العدد وبين مساحة المدينة، والتى يذكر أحد الباحثين أنها لم تكن تزيد على ٨٦٨ ألف متر مربع لتأكدنا من أن نسبةً كبيرةً من سكانها قد اهتموا بطلب العلم كنوع من الاستثمار الأمثل آنذاك[٢٩].

كذلك تجدر الإشارة إلى أن الطبقة المثقفة والذين عرفوا باسم أرباب العمامة أو المعممين قد أتيحت لكثير منهم تولى بعض الوظائف الإدارية على بعض المنشآت الوقفية مما كان عاملاً مهمًا ساعدهم على تكديس أو الثروة أو تراكمها، مثل إدارة الأوقاف والتى عرف من يتولاها باسم الناظر، والذى كان ريع الأوقاف كله تحت يديه يتصرف فيه وفق ما يراه صالحًا. إلى جانب وظيفة الكاتب أو العامل حيث جاء فى وثيقة وقف السلطان الناصر حسن بأن "يصرف فى كل شهر لكاتب يتولى كتابة الحساب ونظمه على عادة أمثاله فى مثل ذلك مائة درهم واحدة وخمسون درهما نقرة"[٣٠] ومنها وظيفة الشاد وهو بمثابة المشرف أو المفتش على أرباب الوظائف فى الوقف ويعمل ما فيه مصلحة الوقف العائد نفعها على مستحقيه[٣١]. والذى جاء ذكره فى وثيقة وقف السلطان الأشرف قايتباى على المدرسة الأشرفية بالقدس والجامع بغزة، والذى كان يصرف له ألفا درهم سنويا، بينما كان يصرف لشاد أوقاف السلطان نفسه على أوقافه فى القدس ألفا درهم كذلك[٣٢] ومنها وظيفة المشارف أو المشرف، والذى يقوم بالإشراف على أعمال المراقبة المالية فى الوقف، وقد جاء فى بعض الوثائق أن راتبه السنوى تراوح ما بين ألف درهم، و٢٦٠٠ درهم سنويًا. وكذلك وظيفة الجابى وهو الذى

يتولى استخلاص وجباية الأموال الهلالية الشهرية، والأموال التى يتم تحصيلها سنويًا أو على أقساط، ولم يكن راتبه يقل عن سابقه. وكذلك وظيفة الصيرفى الذى وصل راتبه الشهرى إلى مائة درهم(٣٣). ومنها وظيفة الشاهد فى الأوقاف وهو الذى يقوم بضبط ما يحضر من ريع الوقف، وقد بلغ راتبه الشهرى مائة درهم كذلك(٣٤).

هذا إلى جانب أنه أتيح لكثير من هؤلاء المعممين الحصول من السلاطين على العديد من الرزق، وهى عبارة عن أراض زراعية يعطيها الخلفاء والملوك والسلاطين بمقتضى حجج شرعية أو تقاسيط ديوانية إلى بعض الناس على سبيل الإحسان والإنعام، مع إعفائها من الضرائب والتى أطلق على الواحدة منها كذلك "رزقة بلا مال" كما عرفت باسم "الرزق الإحباسية" أو "الأراضى المؤبدة"، وكان يتوارثها الخلف عن السلف(٣٥) مما ساعد الكثيرين منهم على تراكم الثروة فى ذلك العصر، بل وفى العصر العثمانى كذلك(٣٦).

ثانيًا: استثمارات المرأة

لأن هذه المجموعة من الوثائق تخص البسطاء من الناس بجميع طوائفهم الدينية وكما سبق أن أشرنا، فقد عكست لنا حقيقة مهمة وهى أن المرأة المقدسية كانت لها ذمتها المالية الخاصة بها المستقلة تمامًا عن الرجل سواءً أكان أباها، أم خالها، أم عمها، أم زوجها. فقد جاء فى الوثيقة رقم ٣٨٢ بتاريخ ١٧ رجب سنة ٧٤٠هـ / ١٣٣٩م. وهى خاصة بامرأة تدعى "الحاجة الجليلة شيرين بنت عبدالله زوج برهان الدين الناصرى، قارئ الحديث الشريف "أنها قد اشترت بمالها لنفسها دون غيرها من الحاجة المصونة بيرم بنت عبد الله زوج الصدر الأجل زين الدين خضر الجارية التكرورية الجنس بثمن مبلغه من الدراهم الفضة معاملة الشام المحروس أربعمائة درهم وثمانون درهمًا نصفها مائتا درهم وأربعون درهمًا"(٣٧). وعبارة بمالها لنفسها دون غيرها توضح استقلال ذمتها المالية.

كما أثبتت الوثائق أن المرأة كانت تستثمر أموالها بنفسها ولنفسها أو لغيرها، ولها الحق وحدها فى أن تُوكِّل عنها من تشاء، وأن تلغى هذا التوكيل إذا رأت فى

ذلك ما يتعارض مع مصالحها الخاصة، فالوثيقة رقم ٧١٠ المؤرخة فى ٦ رمضان سنة ٧٩٥هـ / ١٣٩١م تذكر أن المرأة الكامل لحأى البالغ العاقل) فاطمة بنت الشيخ برهان الدين بن جمال الدين أشهدت على نفسها عند قاضى قضاة القدس الشافعى أنها عزلت والدها الشيخ برهان الدين إبراهيم من الوكالة الصادرة منها له قبل تاريخه، وأنه ليس بوكيل لها فى أمر من الأمور لا من جهة إرث ولا غيره وأنها كما وكلته فهو معزول(٣٨).

ولم تكن المرأة توكل عنها من يقوم بتصريف الأمور المالية فحسب وكما سبقت الإشارة فى الوثيقة السابقة، فإن الوثيقة رقم ٢٩٠ المؤرخة فى غرة المحرم سنة ٧٩٧هـ / ٢٧ أكتوبر ١٣٩٤م تؤكد أنه كان فى استطاعتها أن توكل من تشاء فى بعض الأمور الأخرى، مثل أداء مناسك الحج، حيث تذكر هذه الوثيقة امرأةً مقدسيةً تدعى مؤنسة بنت على بن داود النابلسية أنها قد وكلت برهان الدين إبراهيم ابن المرحوم إبراهيم بن سليمان أحد الصوفية فى الخانقاه الصلاحية ليحج عنها، ودفعت له جميع المصاريف اللازمة لذلك(٣٩).

كما يمكننا أن نستدل من الوثيقة رقم ١٦٣ من مجموعة الوثائق نفسها والمؤرخة فى ٩ من ذى القعدة عام ٧٩٣هـ / ١٣٨٩م على حرية المرأة المقدسية فى ذلك العصر فى التصرف فى مالها بالشكل الذى تراه، هذه الوثيقة عبارة عن وثيقة حصر موجودات امرأة على فراش المرض تدعى جوهرة بنت صلاح بن أبى بكر الدمياطية كانت تقطن بحارة الحيادرة الواقعة بين حارة الشرف من جهة الشمال وحارة المغاربة من جهة الغرب(٤٠)، والتى يظهر منها أنه كان من ممتلكاتها "زوج حلق ذهب بلولو" وأنها رهنت فردة من هذا الحلق "عند صدقة التاجر الحلبى" و"الأخرى مع الدلالة المشرفية رهن على ثلاثة دراهم" وذكرت أن فى ذمتها لمحمد بن الجوخى التاجر بالقدس الشريف سبعة وثمانين درهمًا، وللدلالة المشرفية خمسة وثلاثين درهمًا..." أى أنها كانت تقوم بالاقتراض بنفسها ولنفسها. كما جاء بالوثيقة أن "فى ذمتها لمؤمنة زوج البهشينى أحد عشر درهمًا". أو بعبارة أخرى أنها كان لها مطلق الحرية فى ممارسة كثير من أنواع المعاملات المالية ومنها الاقتراض والرهن(٤١).

ليس هذا فحسب، بل إنها كانت تتصرف فى مالها حسبما ترى، كأن تبنى بعض الربط وتقوم بوقفها على النساء من أهل بيت المقدس، فالوثيقة رقم ٨٣٣ المؤرخة فى ٢٥ ربيع الأول سنة ٧٤٧هـ / ١٣٤٦م وهى وثيقة تثبت أن إحدى نساء القدس وتدعى فاطمة بنت محمد بن على قد وقفت "جميع عمارتها المستجدة بالقبو الرومانى : بدارها بحارة المغاربة بالقدس الشريف على من يسكنها من الفقراء العجايز من المغاربة سكنًا من غير الانتفاع بظهر القبو المذكور.." وفى آخر الوثيقة توقيع أربعة من الشهود على تصرفها هذا(٤٢).

ومن هذه الربط يأتى رباط الماردينى على يمين الداخل إلى الحرم والذى يقول عنه مؤرخ القدس: "وقفه منسوب لامرأتين من عتقاء الملك الصالح صاحب ماردين، وشرطه أن يكون لمن يرد من ماردين. وقد وَقَفْتُ على محضر ثابت بوقفه، تاريخه فى سنة ثلاث وسبعين وسبعمائة"(٤٣).

وفى مجال المؤسسات التعليمية فقد قامت المرأة ببناء الكثير منها من مالها ووقفها، كما أوقفت عليها بعض الخانات التى شيدتها. من ذلك المدرسة الملكية التى بناها أحد أمراء السلطان الناصر محمد بن قلاوون ويدعى الحاج ملك الجوكندار سنة ٧٤١هـ، ثم قامت زوجته وتدعى ملك بنت قلطلقتم الناصرى بالوقف عليها سنة ٧٤٥هـ ووقفت عليها جميع الخان بمدينة غزة المعروف بخان الحباكين وجميع الحوانيت السبع الملاصقة للخان المذكور من جهة الشرق والمجاور للربع المعروف بالواقفة بمدينة غزة. وتاريخ الوقفية سنة ٧٥٧هـ / ١٣٥٦م، وأصبحت كمعظم المدارس دار سكن، وكان يسكنها منذ الثمانينيات من القرن التاسع عشر للميلاد جماعة من آل الخطيب، وفى المدرسة ضريح السيدة ملك المذكورة(٤٤).

ومن المدارس التى شيدتها المرأة من مالها الخاص المدرسة العثمانية، وهى إلى اليسار من باب المسجد الأقصى المدعو باب المطهرة، واقفتها امرأة تسمى أصفهان شاه خاتون، وعليها أوقاف ببلاد الشام وغيرها من البلاد، ودفنت الواقفة لها بالتربة المجاورة لسور المسجد الأقصى الشريف، وقد بنيت المدرسة سنة ٨٤٠ هـ / ١٤٣٦م، وفى الجهة الشمالية الشرقية منها غرفة ضريح، وفى الغرفة قبران مغطيان بالقماش. وكانت هذه المدرسة من المدارس المهمة فى

القدس، واستمر التدريس فيها أربعة قرون على الأقل، وفى العصر العثمانى تحولت إلى سكن يسكنها اليوم جماعة من آل الفتيانى، وهى تضم إلى جانب المدرسة والضريح مسجدًا. وقد تصدع المبنى كله بسبب الحفريات الإسرائيلية تحت المدرسة، واستولت سلطات الاحتلال على المسجد(٤٥).

ومنها أيضًا المدرسة الخاتونية بنتها امرأة تدعى السيدة أو الخاتون طشنق المظفرية المتوفاة سنة ٧٨٩هـ / ١٣٨٧م، والتى بنت الدار الكبرى التى صارت تعرف منذ أواخر القرن العشرين باسم دار الأيتام الإسلامية· ويضم مبنى هذه المدرسة ضريحًا وقاعةً للاجتماعات (مجمع) وإيوانين وكلها فى طابق فى مستوى الحرم· وفى الطابق الذى تحته غرف للسكن تحيط بصحن المدرسة التى كانت حدودها الجنوبية تطل على سوق القطانين، وتعرف اليوم المدرسة باسم دار ابن الخطيب إذ يسكنها جماعة منهم(٤٦).

أما عن مصادر أموال المرأة فقد تعددت تعددًا واضحًا تذكره لنا مجموعة الوثائق، إذ يأتى ما ورثته المرأة من أحد والديها كمصدر عام فى تكوين ذلك، وكثيرًا ما تبدى من الحرص على أموال التركة ما يجعلها لا تتوانى عن طلب نصيبها وتطالب المسئولين فى الدولة بالتدخل وتحقيق العدالة الاجتماعية وحفظ التوازن الاقتصادى والاجتماعى بين أفراد المجتمع. يؤكد ذلك ما جاء فى الوثيقة رقم ٢٧٨ من وثائق الحرم القدسى، وهى عبارة عن "قصة" أى شكوى مرفوعة إلى قاضى القدس الشافعى من إحدى النساء المقدسيات وتدعى "غالية ابنة عثمان بن ثعيلب" تذكر فيها أن والدها قد خلَّف وقفًا على الذرية لها ولأختها وأخيها"، فقام أخوها بالاستيلاء عليه، وحرمها من نصيبها من ريع الوقف. كما أن والدها ترك مائتى رأس غنم، وكرم فى أرض ما ملا المعروفة فى ظاهر القدس على بعد قرابة ميل من باب الخليل، ودارين وقطعة أرض زراعية، كل ذلك استولى عليه أخوها، وتطلب من القاضى مساعدتها فى استرداد حقها(٤٧).

ومن مصادر دخل المرأة ما كانت تدخره مما يعطيه لها زوجها كمصاريف للمنزل، حتى ولو اضطر للسفر بعيدًا عن المدينة المقدسة، فقد كان عليه أن يدفع لزوجته وقبل سفره ما تواجه به تكاليف الحياة فترة غيابه. وهناك إشارة فى إحدى الوثائق إلى أن رب الأسرة دفع لزوجته ثمن ٣ ويبة من القمح وطحنها،

وثمن الحطب اللازم كوقود وثمن الزيت اللازم للطعام والإضاءة، وعشرين درهمًا أسبوعيًا لشراء لوازم أخرى طوال مدة غيابه (٤٨).

ويؤكد لنا رئيس طائفة الفرنسيسكان بالقدس فى ذلك العصر فى أواخر القرن التاسع الهجرى، الخامس عشر الميلادى كثرة هذه الأموال بقوله: "إنه يجب أن تعلم أن المرأة تلقى كثيرًا من التقدير والاحترام من الرجل، وعلى الرجل أن يُقدِّم لها يوميًا كثيرًا من الأموال نظير تكاليف الحياة..."، ثم نراه يقول": "وكذلك كان على الرجل أن يمنحها الكثير من النقود سنويًا لشراء ما يلزمها من ملابس وأحذية، وكذلك الحال عندما تلد طفلاً جديدًا.."(٤٩).

ولا يفوتنا أن نذكر أن بعض المصادر المعاصرة والوثائق تلقى كثيرًا من الأضواء على بعض الحرف والوظائف النسائية التى ساعدتها على الحصول على المال وتراكمه. فمن الحرف التى تخصصت فيها المرأة حرفة "الغاسلة" أو "المغسلة"، وهى التى تقوم عادةً بتغسيل الموتى من النساء وإعداد الأكفان لهن، وقد كانت تخضع فى عملها هذا لإشراف المحتسب، وغالبًا ما تأخذ منه تصريحًا لمزاولة مهنتها هذه. ومن الطريف أن الغاسلة كانت تقوم بمهام الطبيب الشرعى فى عصرنا الحالى، وبخاصة فيما يستراب منه فى حالة وفاة إحدى النساء إذا كان موتها طبيعيا أم ماتت مخنوقة أو مقتولة. إذ كان عليها أن تدلى بشهادتها أمام المحتسب وقاضى القضاة الشافعى فى القدس بأن المتوفاة ليس بها أثر ضرب أو جرح أو كسر وأنها ماتت بقضاء الله وقدره، أو عكس ذلك(٥٠).

ومن الحرف المتعلقة بالموتى كذلك حرفة "النائحة" أو "الندابة"، ومن الحرف المتعلقة بالزواج حرفة "الخاطبة"، و"الماشطة" أو "البلانة". ومن الحرف التى أقبلت عليها المرأة حرفة الدلالة، وواضح مما جاء فى الوثيقة رقم ١٦٣ المؤرخة فى ٩ من ذى القعدة أن عملها لم يكن قصرًا على تزويد النساء بما تحتاجه الواحدة منهن من أقمشة وملابس وخلافه، إنما كانت الدلالة تقوم أيضا بعملية الإقراض للنساء نظير رهن(٥١).

ولقد عملت المرأة المقدسية بغير ذلك من الحرف، مثل: «المجبراتية»، و«المقابلة»، أو الداية، و«الخياطة»، والواعظة، و«الشيخة»، و«المحدثة» أو «المسندة»، إلى جانب «ضاربة الرمل والودع»(٥٢).

وتوضح الوثائق بعض الحرف والوظائف التى اشتغلت بها المرأة ولم تذكرها المصادر التقليدية عن بيت المقدس، طوال العصر المملوكى وبدايات العصر العثمانى، إذ تذكر لنا الوثيقة رقم ٢٤ المؤرخة فى سنة ٩٦٣هـ / ١٥٥٧م والوثيقة رقم ٢٣ المؤرخة فى سنة ٩٧٢هـ / ١٥٦٦م أن بعض نساء بيت المقدس كن يشتغلن بحرفة الفَرحِيّات أى الراقصات والمغنيات، وعازفات الآلات الموسيقية من العود، والدف، والجنك، والطبول، وهى التى تدر على المشتغلات بها الأموال الكثيرة، وكل مجموعة من هؤلاء الفرحيات كانت لها رئيسة تعرف باسم "الريِّسة"، وهى الفرق التى اشتهرت فى العاصمة باسم المغانى، ويدفعن مبالغ معينة للدولة نظير قيامهن بهذه الحرفة. كما كان هناك ـ بالطبع ـ بعض النساء اللاتى ينشدن فى الموالد والمناسبات الدينية المختلفة فى المجتمعات النسائية(٥٣). كما أن الوثيقة رقم ٣٨ توضح أن المرأة اشتغلت ناظرة للوقف، بينما تذكر الوثيقة رقم ٣٩ أنها عملت فى وظيفة قارئة القرآن فى مسجد النساء بالمسجد الأقصى (٥٤).

ويبدو لنا أن عددًا لا بأس به من النساء قد مارسن وظيفة السقاية فى المسجد الأقصى، وكن ضمن ما لا يقل على ٨٠٠ موظف يعملون فيه ويحصلون على رواتب شهرية، وكن يقمن بسقاية الماء للنساء فى الأماكن المخصصة لهن، حيث يذكر لنا مؤرخ القدس أن "بداخل المسجد الأقصى، المكان الذى تجلس فيه النساء بالقرب من بئر الورقة"(٥٥). وفى موضع آخر يذكر أنه "بداخل الجامع المذكور أيضا من جهة الغرب مجمع كبير معقود بالأحجاز الكبار وهو كوران ممتدان شرقًا بغرب ويسمى هذا المجمع جامع النساء"(٥٦). كما أن وثائق الحرم القدسى الشريف تؤكد ذلك، فالوثيقة رقم ٨٢ المؤرخة فى ٢١ من ذى الحجة سنة ٧٩٣هـ / ١٩ نوفمبر ١٣٩١م، وهى وثيقة حصر موجودات امرأة طريحة الفراش تدعى "الحاجة ألتون بنت عبد الله الرومية السقاية بالمسجد الأقصى"، وكذلك ما تذكرة الوثيقة رقم ٢٧٨ المؤرخة فى ٢٢ من ذى القعدة سنة ٧٩٥هـ / ٢٩ سبتمبر ١٣٩٥م عن "الحاجة ملك بنت جبرائيل بن على السقاية بالحرم الشريف"(٥٧). ومما لا شك فيه أن اشتغال المرأة بمثل هذه الوظيفة كان أحد مصادر حصولها على المال.

كذلك كان من المناظر المألوفة فى مدينة بيت المقدس وحتى العصر العثمانى أن يلحظ زائر المدينة مدى مساهمة المرأة فى إنتاج بعض السلع والقيام بتصريف ذلك الإنتاج، حيث يلاحظ وجود الفلاحات بملابسهن المزركشة على جنبات الأسواق لعرض منتجات الريف من بعض الخضراوات المجففة مثل: البامية والملوخية، ومنتجات الألبان من جبن وزبد، أو البيض، وبعض الطيور التى قمن بتربيتها فى منازلهن، وبعض السلال من سعف النخيل ومما لاشك فيه أن قيام المرأة بهذه الأعمال كان أحد أهم مصادر ثروتها(٥٨).

ومن استثمارات المرأة المقدسية فى ذلك العصر قيامها ببناء كثير من المنشآت التجارية مثل القيساريات والخانات وتأجير ما بها من دكاكين، وتحديد سعر الإيجار ومدته ووقفها أحيانًا على بعض المنشآت الدينية والخيرية، مثل ذلك، خان الغادرية بسوق القطانين، والذى كان يشتمل على ستة دكاكين علوية وسفلية ومخازن، بنته السيدة مصر خاتون زوجة الأمير ناصر الدين محمد فى سلطنة السلطان الأشرف برسباى فى شهر ربيع الآخر سنة ٨٢٦ هـ، وقد أوقفت هذا الخان على مدرستها وهى المدرسة الغادرية التى تقع بين باب حطة وباب الأسباط غربى المدينة(٥٩).

ومن أنماط الاستثمار وتراكم الثروة الخاصة بالمرأة المقدسية المتاجرة فى العبيد والجوارى السود، وهو استثمار لم يرد ذكره فى المصادر التقليدية التى تحدثت عن بيت المقدس فى ذلك العصر، فقد جاء فى الوثيقة رقم ٢٨٢ المؤرخة فى ١٧ رجب سنة ٧٤٠هـ / ١٣٣٩م أن "الحاجة شيرين بنت عبد الله زوج الفقير إلى الله تعالى برهان الدين الناصرى قارئ الحديث الشريف اشترت بمالها لنفسها دون غيرها من الحاجة. المصونة بيرم بنت عبد الله زوج الصدر الأجل زين الدين خضر.. جميع الجارية التكرورية بثمن مبلغه من الدراهم الفضة معاملة الشام المحروس أربعمائة وثمانون درهما نصفها مائتا درهم وأربعون درهمًا حالة مقبوضة"(٦٠). وسرعان ما نسمع أن المشترية تبيع هذه الجارية بمبلغ ٥٥٠ درهما، أى أنها ربحت فيها ٧٠ درهمًا، أو بعبارة أخرى أن نسبة ربحها وصلت إلى ١٤,٥٨ وهى نسبة معقولة(٦١) وفى حالات مشابهة كانت أسعار شراء

الجوارى التى قامت بها بعض النساء المقدسيات فى تجارة الجوارى والعبيد السود قد تراوحت ما بين ٤٠٠، ٤٩٠، ٥٥٠ درهما، بينما أسعار البيع ٤٥٠، ٥٦٠، ٦٥٠ درهما، أى بنسبة ربح ١٢,٥٪، ٦,١٤٪، ١٥,٤٪، بل وصل الربح أحيانا إلى ما بين ٢٥٪ و ٣٣٪. وبذلك كان هذا النوع من الاستثمار يحقق عائدًا مرتفعًا إذا عقدنا مقارنة بين وثيقة البيع أو "مكتوب البيع" ووثيقة الشراء أو "مكتوب الشراء"(٦٢).

ومن الأضواء الجديدة أيضًا التى تلقيها الوثائق عن استثمار المرأة، من أنها كانت تستثمر بعض أموالها فى شراء العقارات من دور وخلافه، ثم تقوم بتأجيرها نظير أجرة تحصل عليها شهريًا، وكنا نود أن نعرف هامش الربح الذى كانت تتحدده لنفسها أو لأموالها المستثمرة فى هذا المجال وبالتالى تتوقف عليه القيمة الإيجارية الشهرية أو حتى السنوية، لكن لسوء الحظ بخلت علينا الوثائق بذلك، إلا أنها أكدت على ذلك النوع من الاستثمار، وهذا ما تذكره لنا الوثيقة رقم ٤٧٩ بتاريخ ٧ رمضان سنة ٧٩٦هـ / ٦ يوليو ١٣٩٤م، حيث جاء فيها ذكر إحدى الدور التى كان يتم تأجيرها فى حارة المغاربة وهى أحد الأحياء الشعبية فى القدس، تلك الدار عرفت باسم صاحبتها وسميت "دار بنت السراج المغربية"(٦٣).

ومن مجالات أو أنماط الاستثمار التى مارستها المرأة المقدسية أيضًا، الاستثمار فى الأراضى الزراعية. فقد ذكرت الوثيقة رقم ٦٣٥ بتاريخ ١٨ محرم سنة ٧٩٣هـ / ١٣٩١م أن إحدى نساء بيت المقدس وتدعى حياة بنت بدر الدين أبى بكر استثمرت بعض أموالها فى استئجار قطعة أرض بأرض السوار ظاهر القدس، وقدمتها لبعض الفلاحين لزراعتها. ولم تحدد الوثيقة النظام الذى حددته هذه السيدة لزراعة الأرض. كذلك تشير وثيقة أخرى إلى قيام بعض النساء بشراء بعض المحاصيل الزراعية وهى التى عرفت باسم "غراس" من تين وعنب وخلافه، ثم قمن ببيع هذه المحاصيل، وأن نسبة الربح تراوحت ما بين ٥٠٪ و٢٥٠٪(٦٤). بما يؤكد أن مثل هذا الاستثمار كان يحقق عائدًا مرتفعًا.

ومن الاستثمارات التى قامت بها المرأة فى سبيل الله تعالى وابتغاء ثوابه قيام المرأة بالإقراض، وهو ما عرف تحت اسم القرض الشرعى أو القرض الحسن،

فهى تقرض المال لمن يطلبه منها، إلا أنها كانت تكتب وثيقة أو إيصالا بالمبلغ يسمى "حجة" لضمان حقها. فقد تم العثور على العديد من هذه الحجج نذكر منها حجة اقترض بمقتضاها شخص يدعى "حسن بن على بن جمعة" من إحدى النساء وتدعى "الحرمة حياة بنت بدر الدين بن أبى بكر بمبلغ أربعمائة درهم"، وحجة أخرى على امرأة تدعى "عايشة بنت أينبك باسم الحاجة خاتون بنت عمر بمبلغ أربعين درهم.." وبعبارة أخرى أن المرأة المقدسية كانت تُقرض من تشاء بعد أخذ ما يضمن لها حقها، سواءً من النساء أم من الرجال(٦٥).

وتنبغى الإشارة إلى أن المعادن من ذهب وفضة ونحاس، وكذلك الأحجار الكريمة كانت أسعارها فى ارتفاع مستمر، حتى أن الناس البسطاء حرصوا على اقتنائها لا بقصد استخدامها فى الزينة فحسب، بل لأنها كانت تمثل شكلا من أشكال الاستثمار وتكديس الثروة، والدليل على ذلك أن وثائق حصر التركات أو حصر الموجودات لا تكاد تخلو من ذكر لبعض هذه المعادن والأحجار الكريمة، هذه الوثائق قد قاربت ٤٠٠ وثيقة(٦٦).

فقد جاء فى بعض الوثائق أن كثيرًا من نساء بيت المقدس فى ذلك العصر اعتدن أن يزين أعناقهن بقلائد أو سلاسل مصنوعة من البللور أو الأحجار الكريمة، كالعقيق والجزع أو الذهب أو اللؤلؤ أو الفضة أو الخرز. ولزينة الرأس استخدمن "مشخص ذهب فلورى" أى دينار الذهب الفلورنسى، و"لوح ذهب جنس صورى"؛ أى الدنانير الذهبية المنسوبة إلى مدينة صور وعليها الصور المنقوشة. و"لوح ذهب مكتوب فيه" أى دينار ذهب عليه بعض الكتابات. وهذه الأنواع كانت توضع فى عصابات الرأس: حيث تعلق بها سلاسل معدنية تثبت فيها تلك المشاخص والألواح المشار إليها وتعد هذه من استثمارات المرأة: حيث كان فى مقدورها أن تبيعها عندما ترتفع أثمانها، أو ترهنها، أو تهبها، أو تورثها(٦٧).

ولنأخذ على ذلك مثالا بما جاء فى الوثيقة رقم ٣١ بتاريخ ١٤ محرم سنة ٧٩٧هـ /١٣٩٥م، وهى وثيقة حصر موجودات امرأة على فراش المرض، وقد ذكرت أن الذى تملكه هو: أكرة مكحلة فضة، وحقة نحاس أصفر، وصينيتين نحاس صغار، وزوج حلق بلولو، وطشت نحاس كبير، وشربة نحاس، وسطل صغير

نحاس، ونحاس أصفر ثلاث طاسات صغار، وزبدية نحاس، وحلق ذهب بفص فيروزج صغير، وخاتم ذهب بفص لولو، وثلاثة دسوت نحاس، ومقلاة نحاس، وشبكة نحاس".(٦٨) كما أن هناك القليل من الوثائق التى انفردت بذكر معدن واحد من تلك المعادن، مثال ذلك الوثيقة رقم ٦٢٢ المؤرخة فى ٢٢ رمضان سنة ٧٨٨هـ / ١٧ أكتوبر ١٣٨٦م التى تذكر أن إحدى بنات بيت المقدس وتدعى الحاجة شيرين بنت عبد الله قد اشترت أدوات متعددة من النحاس الأبيض بمبلغ ٥٠٠ درهم من الفضة، وهو مبلغ لا يستهان به، بل يفوق ثمن بعض المنازل فى الأحياء الشعبية(٦٩). ومن المؤكد أنها فى تصرفها هذا كانت تعمل وفق المثل المعروف بأن القرش الأبيض ينفع فى اليوم الأسود.

ومما يؤكد عادة اكتناز نساء بيت المقدس للمشغولات المعدنية من ذهب وفضة، وكذلك الأوانى المصنوعة من الذهب والفضة طوال العصر المملوكى بل وفى العصر العثمانى ما جاء فى الوثيقة رقم ٢٩ وهى عبارة عن نص فرمان صادر من السلطان سليم الثالث (١٢ رجب ١٢٠٣ ـ ٢١ ربيع الآخر ١٢٢٢هـ/ ٧ إبريل ١٧٨٩م ٢٨ يونيه ١٨٠٧م) بتاريخ ٥ جمادى الأولى سنة ١٢٠٤هـ/ ١٧٩٠م يطالب فيه الرعايا المسلمين فى القدس بتسليم ما لديهم من أوانى الذهب والفضة إلى دار سك النقود لإبدالها بنقود عثمانية، وإن كانت الدولة العثمانية قد كانت تعانى من ضائقة مالية فى تلك الفترة لكثرة حروبها مع روسيا والنمسا وما نجم عنها من هزائم وغرامات حربية عليها، إلا أن هذا الفرمان يكشف لنا عن إحدى عادات أهالى بيت المقدس وبخاصة من النساء (٧٠).

ثالثًا: الاستثمار السياحى

القدس "هى المدينة المشهورة التى كانت محل الأنبياء وقبلة الشرائط ومهبط الوحى.. وما فيها من موضع شبر إلا وصلى فيه نبى أو قام فيه ملك" وأن الله تعالى "منذ أن خلق آدم إلى آخر الدنيا لم يبعث نبيًا إلا جعل قبلته صخرة بيت المقدس".(٧١): لذا فهى مهوى أفئدة المسلمين وقرة أعينهم، هذه المدينة التى يقدسها المسلمون مقدسة أيضًا عند المسيحيين، واليهود. وحسب القدس أن اجتمعت فيها مقدسات الأديان السماوية الثلاثة، وأن أرضها شهدت آثارًا لموسى وعيسى ومحمد عليهم جميعًا صلوات الله وسلامه(٧٢).

كما يعتبر الحج المسيحى إلى الأراضى المقدسة فى فلسطين طوال العصور الوسطى أحد الأسباب الرئيسة فى الرحلة إلى القدس وما جاورها، وكان قصد هؤلاء الحجاج المسيحيين هو زيارة الأماكن التى ولد فيها المسيح - عليه السلام - وعاش فيها. ومنذ القرن الخامس الميلادى أصبحت الكنيسة الغربية تطلب إلى الخطاة من أتباعها أن يكفروا عن خطاياهم بالحج إلى الأراضى المقدسة، وتشير بعض المراجع إلى أن هذه الفروض التى سنتها الكنيسة قد أصبحت واضحة الحدود سنة ١٠٥٩م، كما يشير بعض حجاج بيت المقدس الذين وفدوا من الغرب طوال المدة من القرن الثالث عشر إلى الخامس عشر الميلادى إلى عدد سنى الغفران التى يختص بها كل مكان زاروه من الأماكن المقدسة(٧٣).

ومما لا شك فيه فإن أعداد هؤلاء الزوار الذين يفدون لزيارة المدينة المقدسة كانت - بلا شك - كبيرة، والدليل على ذلك ما تشير إليه بعض المصادر من ذلك أن رورخت جمع أسماء ما يزيد على ١٤٠٠ من الحجاج الألمان المعروفين الذين زاروا القدس بين سنتى ١٣٠٠، و ١٦٠٠م(٧٤) ويذكر الرحالة فيلكس فابرى الذى زار القدس أواخر القرن الخامس عشر للميلاد بأن السفينة التى كان يركبها كانت تقل أكثر من مائتى زائر من زوار القدس(٧٥) وتجدر الإشارة إلى أن هؤلاء الزوار أو الحجاج لم يكونوا من أتباع الكنيسة الكاثوليكية الغربية فحسب، بل كانوا من أتباع الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية أيضًا. إذ تذكر بعض المراجع أن رجال الدين الروم كانوا يرغمون أتباعهم على زيارة الأراضى المقدسة مرة واحدة فى حياتهم بحيث وصلت أعداد هؤلاء قرابة عشرة آلاف كل سنة لبيت المقدس(٧٦).

أضف إلى ذلك أن السلطات المملوكية حرصت على شمول هؤلاء الزوار بعطفها وحمايتها وتسامحها الدينى والذى كان واضحًا فى الحرص على الحفاظ على أرواحهم وتوفير سبل الأمن والأمان لهم وتعيين الحراس لمرافقتهم فى رحلتهم وحتى عودتهم سالمين، مما شجع كل راغبى السياحة الدينية على القدوم باستمرار(٧٧).

والمعروف أن هؤلاء السياح كانوا يقضون فى بيت المقدس من ثمانية إلى عشرة أيام بما يمثل أحد الموارد المهمة للاستثمار السياحى للمدينة، ليس فقط لما كان

يدفعه الواحد منهم من مرسوم للسلطات المملوكية، ولكن لما كان يدفعه الواحد منهم من رسوم لزيارة الأماكن العديدة المقدسة، وتختلف تقديرات السياح لتلك الرسوم، فبينما يرى بيرو تافور أنها كانت تصل إلى ١٢,٥٠ دوكات أى ما يعادل ٣٠٠ درهم من الفضة.(٧٨) يرى سوريانو أنها كانت تصل إلى ١٣,٥٠ دوكات أى ما يعادل ٢٩٧ درهمًا فضيًا غير النفقات الأخرى التى كان يتحملها، والتى كانت تصل إلى ١٧ دوكات أى قرابة ٣٧٤ درهمًا، وذلك حتى عام ١٥٠٠م(٧٩).

على أن وجه الأهمية أن موسم الحج الدينى كان يمثل ازدهارًا وانتعاشًا اقتصاديًا للمدينة وأهلها، إذ كان على هؤلاء الزوار أن يستأجروا أعدادًا كبيرةً من الحمير والبغال والخيول لتنقلاتهم، وقد دفع بعضهم إيجارًا لدابته ٢ دوكات ذهبية، أى ما يعادل ٤٤ درهمًا فضيًا فى ذلك الوقت، كما أن البدو كانوا يقومون بتوصيل الحجاج من يافا إلى القدس مقابل ١٠ دوكات: أى ٢٢٠ درهمًا عن كل رأس نظير الحماية والانتقال(٨٠).

كما أن فترة الزيارة التى يقضيها هؤلاء السياح كانت فرصة للباعة الجائلين للاستفادة لتزويد هؤلاء السياح بالأطعمة، إذ تشير بعض المصادر إلى ذلك بقولها إن العرب واليهود والمسيحيين الشرقيين كانوا ينتظرون الحجاج المسيحيين، ويجلبون معهم الخبز والماء والأطعمة المطهية والفاكهة التى يقبل عليها هؤلاء الحجاج(٨١).

كذلك قام كثير من هؤلاء السياح باستئجار كثير من المنازل من أهل القدس، والذين كانوا يستعدون لهذه المناسبة بإعداد الغرف والمنازل، حيث جرت العادة أن ينزل رجال الدين والرهبان من السياح فى نزل الحجاج أدنى دير جبل صهيون الخاص بطائفة الرهبان الفرنسيسكان، أما الآخرون فكانوا يستأجرون غرفًا عن طريق الترجمان الذى كان واسطة الاستئجار أو مساعدة، حسبما يؤكد لنا فيلكس فابرى ذلك ويؤيده برايد ينباخ فى ذلك فى أحاديثهما عن الحج إلى بيت المقدس(٨٢).

هذا وتشير بعض المصادر إلى تعدد مصادر دخل مدينة بيت المقدس السياحى من هذا الموسم، من ذلك ما يرويه لناجون ساندر سون أن المسيحيين من أهل بيت

المقدس كانوا يقومون بصنع كثير من الصلبان من أشجار الزيتون ويتفننون فى صنعها وتلقى قبولاً منقطع النظير من هؤلاء السياح وهم الذين يقبلون على شرائها بكثرة لإهدائها إلى أقاربهم وأصدقائهم عند عودتهم لمواطنهم، كما كانوا يحفرون أشكالاً لبعض القديسين على أخشاب الزيتون، ويقدمونها لهؤلاء السياح، مثل تمثال القديس بطرس وغيره، والتى كانت تلقى رواجًا لدى هؤلاء الحجاج السياح(٨٣).

كما تشير بعض المراجع إلى أن هذا الموسم كان بمثابة فترة للرواج الاقتصادى، حيث تتم كثير من المبادلات التجارية فى الساحة الواقعة أمام كنيسة القيامة والتى تصبح سوقًا كبيرًا للعرض، يعرض فيه السياح القادمون ما معهم من بضائع للبيع، ويعودون محملين بكثير من المتاجر الشرقية إلى أوروبا(٨٤). هذا فضلاً عن شرائهم الحواشى "المراتب" المحشوة بالقطن الذى تنتجه البلاد، وسلال البيض، والأجولة المملوءة باللحم المجفف والمدخن وكذلك الجبن وأدوات الطهى وقرب المياه والشموع والأدوية، حيث يتزودون بتلك المؤن فى رحلة العودة، بالإضافة إلى ما يحمله الأغنياء منهم من الحرير والسجاد(٨٥).

أما بالنسبة إلى الحجاج الذين ينوون زيارة الأماكن المسيحية المقدسة فى سيناء فقد كان عليهم أن يتزودوا لهذه الرحلة الشاقة بشراء ما يلزمهم من نبيذ ولحم مجفف وأسماك مجففة وخبز وفاكهة من بيت المقدس بينما يتزودون بالبسكويت اللازم لهم من غزة(٨٦) فضلاً عن أن كل واحد منهم كان عليه أن يدفع مبلغًا يصل إلى ٢٣ دوكات: أى ما يعادل ٥٠٦ دراهم من الفضة فى مقابل هذه الزيارة، يدفع نصف هذا المبلغ فى بيت المقدس والنصف الآخر يدفعه عندما يصل إلى غزة، بالإضافة إلى أنه كان يدفع للبدو ١٠ دوكات: أى ٢٢٠ درهمًا مقابل الحماية وأجرة الجمل، فضلاً عن قيام أهالى بيت المقدس بتزويدهم بالجمال والحمير والبغال اللازمة لحمل أمتعتهم نظير مبلغ يتفقون معهم عليه(٨٧).

هذا بالإضافة إلى أن كثيرًا من أبناء بيت المقدس الذين يجيدون اللغات المختلفة كانوا يعملون كتراجمة أو مرشدين سياحيين لمصاحبة هؤلاء الحجاج،

ويحصلون منهم على كثير من المبالغ نظير ما يقدمونه لهم من خدمات وإرشاد، إلا أن هؤلاء التراجمة كانوا يحصلون كذلك على نسبة عالية قد تصل إلى عشرين بالمائة من التجار نظير ما يشتريه منهم هؤلاء الحجاج كعمولة لهم، كما كان هؤلاء التراجمة يقومون بإحضار بعض الأشخاص الذين يقومون بطهى الطعام، وسقى الماء، وتقديم الخدمات المتعلقة بالمأكل والمشرب فى بيت المقدس لهؤلاء الحجاج وكانوا على أعلى مستوى من الكفاءة والمقدرة بحيث لم يبخل عليهم الحجاج بالمال(٨٨).

وأخيرًا فقد كان على هؤلاء الحجاج المسيحيين أن يدفعوا كثيرًا من المبالغ على هيئة هبات فى كثير من الأماكن التى يقومون بزيارتها فى القدس وبيت لحم والخليل، إذ تشير المصادر أنه كان على الحجاج إرضاء ناظر كنيسة القيامة والحرس الذين يأتمرون بأمره، ولعل كثرة هذه المبالغ هى التى دفعت الرحالة كازولا إلى القول أنه كان على كل حاج من الحجاج أن يحمل معه ثلاث حقائب، حقيبة من الصبر، وحقيبة من النقود، وحقيبة من الإيمان(٨٩) وبما يدل على أن السياحة كانت من أهم مصادر دخل المدينة المقدسة وأهلها فى ذلك العصر. ومما لا شك فيه أن المقادسة بذلوا كل جهد ممكن للمحافظة على الاستثمار السياحى. لاستفادتهم منه بجميع طوائفهم الدينية.

رابعًا: استثمار تركات الأيتام

ومن أنماط الاستثمار وتراكم الثروة يأتى استثمار أموال الأيتام ممن ليس لهم وصى، حيث قام قاضى القضاة الشافعى فى العصر المملوكى، والحنفى من بعده فى العصر العثمانى بتعيين وصى على الأيتام، يضع تركاتهم من الأموال فى صندوق خاص أو خزانة خاصة أطلق عليها «مودع الحكم»، وهذا الوصى ورد ذكره فى بعض الوثائق تحت اسم «أمين الحكم» أى المسئول عن الأيتام، وكان أول عمل يقوم به هو سداد ما على تركة الأيتام من ديون. كما كان عليه أن يستثمر أموالهم، شريطة ألا تقل نسبة العائد من الاستثمار عن نفقات الأيتام فى المأكل والملبس والمسكن وخلافه، أو بعبارة أخرى أن يجد الأيتام أموالهم غير ناقصة

عند بلوغهم سن الرشد. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على مدى ما وصلت إليه الحضارة الإسلامية وأهلها من رقى وسعة فهم.

كما أن هذه النوع من أنواع استثمار أموال التركات كان يتطلب ضرورة توافر أركان أربعة، وهى الموصى، والموصى له، والموصى به، والوصية[٩٠].

ومن الطبيعى أن تختلف نفقة الأطفال الأيتام باختلاف تركاتهم التى آلت إليهم عن أحد الوالدين أو كليهما، وكذلك بحسب المستوى الاجتماعى الذى يعيشونه. ففى الوثيقة رقم ١٩٢ المؤرخة فى ٥ محرم سنة ٧٩٠هـ / ١٣٨٨م فقد خص الطفل ٢٥,٢١ درهم شهريًا، وفى الوثيقة رقم ١٨٣ المؤرخة فى ٤ رمضان ٧٩٠هـ / ١٣٨٨م، خص الطفل ٣٠ درهما، بينما فى الوثيقة رقم ١٨٤ المؤرخة فى ٣ رمضان سنة ٧٨٩هـ / ١٣٨٧م كان نصيب الطفل اليتيم ٢٣,٧٥ درهم شهريًا. هذا مع مراعاة أمين الحكم الشهور التى تتم فيها التوسعة على هؤلاء الأيتام والأعياد، وشهور التوسعة هى رجب، وشعبان، ورمضان، حيث خص الطفل الأول المذكور فى الوثيقة ١٩٢ ثلاثين درهمًا: أى بزيادة بلغت ٨,٧٥، أما الطفل المذكور فى الوثيقة رقم ١٨٤ فقد حصل فى كل شهر من شهور التوسعة المذكورة على ٦٥,٤٧ درهم: أى بزيادة قدرها ٢٠٪[٩١].

أما إذا كان الأب قد اختار وصيًا على أطفاله قبل وفاته، فقد كان هذا الوصى لا يودع التركة لدى أمين الحكم فى خزانته، ويحتفظ بها بالطريقة التى تؤدى إلى حفظها وعدم ضياعها، وكان عليه أن يستثمرها بما يراه صالحًا للأيتام. وربما كان هذا الوصى هو أم الأيتام مع الحرص على تمتعها بالحقوق التى تنظمها الولاية الخاصة كالولاية على النفس والولاية على المال، وهى سلطة التصرف فى المال وخصوصًا مال القصر، وذلك لأن أم القاصر أشفق عليه وأرفق به ولديها من الغيرة عليه والعناية بأمره ما لا يتوافر على الوجه الأكمل عند غيرها من ذوى الأرحام ما دامت أهل للوصاية. والوثيقة رقم ٦١٣ المؤرخة فى ١٩ من ذى القعدة سنة ٧٩٦هـ / ١٣٩٣م تؤكد على ذلك[٩٢].

كما أن الوثيقة رقم ٦٤٩ المؤرخة فى ١١ من ذى القعدة سنة ٧٩٢هـ / ١٣٩٠م تبين لنا مدى الدقة والانضباط فى تعامل الوصى فى أموال اليتامى: إذ يفهم منها أنه كان على الوصى ألا يتصرف فى أموال اليتامى الذين تحت وصايته

وخصوصًا فى حالة البيع أو الشراء، أو الرهن، أو الهبة فى بعض تركتهم إلا بعد الحصول على إذن من قاضى القضاة الشافعى بالقدس، مع إثبات بالدليل القاطع على أن تصرفه هذا لمصلحة اليتامى تحت وصايته(٩٣).

وينبغى أن نذكر أن الشريعة الإسلامية قد اهتمت بجميع شرائح المجتمع وجميع أفراده، وجعلت من مقاصدها الضرورية حفظ المال: لذا فقد فرضت رعاية السفيه والمحافظة على ماله وعدم التبذير والعبث والبعثرة والعشوائية فى صرفه· وجعلت من حق السفهاء على الذين يحسنون التصرف أن يتولوا عنهم وجوه التصريف، ومختلف المعاملات حفظًا لأموالهم، وتحقيقًا لمصالحهم. والسفه هو الخفة والجهل بمواضع التصرف والطيش، كما أن السفيه فى اللغة هو ناقص العقل، أو ضعيف العقل ذكرًا كان أم أنثى، صغيرًا كان أم كبيرًا، والسفهاء فئة من فئات المجتمع لا يخلو أى مجتمع منهم، والولاية على السفيه تكون للأب ثم الوصى، فإن لم يكن هناك وصى كانت لنائب الحكم أو أمين الحكم أى الوصى على الأيتام. وكان عليه أن يستثمر أموالهم وينفق عليهم من ريع الاستثمار، حتى تكون نفقته عليهم من الربح لا من أصل المال، ويكون الإنفاق عليهم على قدر مالهم وحالهم(٩٤) والوثيقة رقم ٣٢ المؤرخة فى العشر الأخير من شهر صفر سنة ٧٩٧هـ تؤكد أن الوصى كان يتحتم عليه أن يحصل على موافقة قاضى قضاة القدس الشافعى على كل تصرف يقوم به فى أموال من له الوصاية عليهم من هؤلاء المحجور عليهم(٩٥).

خامسًا: الهبة

ومن أنماط الاستثمار التى تذكرها بعض وثائق الحرم القدسى الشريف تأتى الهبة، والتى اشترطت كتب الفقه ضرورة توافر أركانها، وهى الواهب، والموهوب له، ثم الهبة. ولقد اتفق الفقهاء على أن الواهب تجوز هبته إذا كان مالكًا للموهوب صحيح الملك، وذلك إذا كان فى حال الصحة وحال إطلاق اليد، وأن له أن يهب جميع ماله لولده أو لأجنبى، ويجوز له أن يخرج ماله عن يده إلى يد غيره. والهبة نوعان: هبة عين، وهبة منفعة. وللأب أن يعتصر فى الهبة أى يتراجع فيها، والرجوع فى الهبة ليس من محاسن الأخلاق(٩٦).

ولدينا الوثيقة رقم ٢١١ المؤرخة فى شوال سنة ٧٨٨هـ / ١٣٨٦م، وقد اكتملت فيها كل شروط الهبة تؤكد بما لا يدع مجالا للشك أن الهبة كانت أحد أشكال استثمار رأس المال، حيث قام أحد أعيان التجار بالقدس الشريف يدعى ناصر الدين محمد بن المرحوم علاء الدين الحموى عندما كان فى وعكة صحية مع سلامة عقله بالإقرار أمام الشهود أنه عنده لولده من الدراهم الفضة الجارية فى المعاملة الشامية عشرة آلاف درهم نصفها خمسة آلاف درهم، وأن ذلك لولده لصلبه المدعو شمس الدين محمد، وذلك ليقوم باستثمار هذا المبلغ وهو فى بداية حياته العملية، ذلك لأن الوثيقة تصف هذا الابن بأنه "المراهق". وفى آخر الوثيقة توقيع سبعة من الشهود وتصديق قاضى قضاة القدس الشافعى(٩٧) وإن دلت هذه الوثيقة على شىء فإنما تدل على ما جرت به عادة بعض التجار فى تشجيع أبنائهم على استثمار كل أموالهم أو بعضها، عندما يشعر الواحد منهم أن ابنه وصل إلى السن التى تؤهله لذلك، على أن يمد له يد العون بالمال وكذلك النصح والإرشاد مع نقل خبراته التجارية شيئًا فشيئًا حتى يصبح قادرًا على أن يحل محل أبيه فى تجارته، أو عندما يشعر التاجر نفسه بعجزه عن الاستثمار بنفسه وهذا ما عبر عنه هذا التاجر فى الوثيقة عندما ذكر فيها عبارة "فى صحة عقله وتوعك جسده"(٩٨) وبذلك كانت الهبة إحدى وسائل استثمار المال وتراكمه فى بيت المقدس فى ذلك العصر.

سادساً: القرض الشرعى أو القرض الحسن

فى هذه المجموعة من الوثائق لدينا العديد من الإقرارات منها سبعة إقرارات بدين أو قرض شرعى، وهذه الإقرارات تتفق فى صيغتها وشكلها بصورة عامة مع ما ورد فى كتب الشروط بأن يتم ذكر اسم المقر واسم أبيه وجده وشهرته وما يعرف به واسم المقر له، أو المقبوض منه كذلك، وقدر المبلغ المقر به من نقد أو غيره مما يثبت فى الذمة، ويذكر الحلول فى الدين، أو الأجل المتفق عليه، وإقرار المقر فى الدين بالملاءة والقدرة على ما أقرضه، ويذكر العوض فى ذلك، مما يخرجه عن الجهالة أو بيان السبب الذى لزمه الدين به أو قبضه بمقتضاه، ويختم ذلك كله بالتاريخ، ثم رسم شهادة الشهود أو علامة الحاكم أى القاضى(٩٩).

وواضح من وثائق القرض الحسن أن الهدف هو شيوع المال بين الناس وعدم احتكاره وتوزيعه على أكبر عدد من الناس لإعطائهم فرصة للتربح، ومساعدة من لديه المال لمن ليس لديه لإتاحة الفرصة له باستثماره وإذا كان المقترض يستطيع استثمار المال بشكل أو بآخر، فإن المقرض عادةً ما يقوم بعملية الإقراض انتظاراً لثواب الله فى الدنيا والآخرة. وهى تجارة لن تبور أبداً. ولدينا من هذا النوع الوثيقة رقم ١٩٩ المؤرخة فى ١٢ جمادى الآخرة سنة ٧٩٧هـ / ١٣٩٤م، وفيها بعد ذكر اسمى المقترض والمقرض والمبلغ مع الحرص على تنصيفه جاء النص أن من حق الدائن أو المقرض أن "يطالبه بالمبلغ متى شاء" كذلك تم النص على أن المقترض "بالملاءة والقدرة على ذلك والمبلغ لزم ذمته على سبيل القرض الشرعى" ثم التاريخ وأخيراً شهادة الشهود(١٠٠).

كما أن الوثيقة رقم ١٨٦ المؤرخة فى ١٢ ربيع الآخر سنة ٧٨٩هـ / ١٣٨٧م تؤكد لنا أنه كان بإمكان المقترض أن يسدد القرض الذى حصل عليه على أقساط متفق عليها، وأن القرض ليس المال إنما هو سلعة عوض المال، فقد جاء فيها أن ثلاثة ممن يعملون بصناعة الحصير قد اقترضوا من أحد باعة الأقفاص "قش حصير اثنين وعشرين حمل" قيمته مائة درهم وثمانون درهماً نصفها تسعون درهماً" على أن يدفعوا هذا المبلغ "فى سلخ كل شهر يمضى من تاريخه ثلاثون درهماً.." وأنهم "أقروا بالملاة على ذلك.." وأخيراً التاريخ وشهادة الشهود(١٠١) ويتضح من خلال وثائق القرض الحسن أن الهدف هو منع استغلال حاجة المحتاجين الذين تضطرهم ظروفهم إلى الاقتراض، كما لم تكن عملية الاقتراض قصراً على التجار وأرباب الحرف، بل إنها انتشرت حتى بين أفراد الأسرة الواحدة(١٠٢).

سابعاً: الاستثمار الزراعى

فى عصر كان الانتاج الزراعى هو المسيطر سواء فى الشرق أم الغرب، لذلك فإن مجموعة وثائق الحرم القدسى الشريف تعكس لنا أهمية الاستثمار فى هذا المجال فالوثيقة رقم ٦٤٠ بتاريخ ٧ من ذى القعدة سنة ٧٩٦هـ / ١٣٩٣م تذكر أن

ثلاثة أشخاص من قرية بيت سوسين التابعة للد قد قاموا باستئجار جميع أراضى بيت المال الموجودة فى الناحية المذكورة "مدة عشر سنين كاملات عربيات هلاليات متواليات الشهور والأعوام.."، وأن الأجرة عن كل سنة من المدة المعينة أعلاه من الدراهم معاملة دمشق المحروسة ألف درهم وتسعمائة.."، وعن طريقة الدفع فقد جاء النص على أن "يقوم المستأجرون بأجرة كل سنة فى آخرها"(١٠٣) وهو ما يؤكد أن ذلك النوع من الاستثمار كان معروفًا ومعمولا به.

ولم تكن أراضى بيت المال هى التى يتم استئجارها فحسب، إذ تشير الوثيقة رقم ٣٤٤ المؤرخة فى ٢٥ شوال سنة ٧٩٤هـ/ ١٣٩١م أن شخصًا من أبناء بيت المقدس يدعى صدر الدين عبد الرحيم بن المرحوم كمال الدين محمد المعرى" قد قام بمفرده باستئجار ثلاث قطع زراعية "فى أرض البقعة ظاهر القدس الشريف فى وقف الخانقاه الصلاحية" نسبة إلى صلاح الدين الأيوبى، وتحدد الوثيقة مدة الإيجار بأنها كانت "مدة ثلاثين سنة من سنة ٧٩١هـ" وأن قيمة الإيجار "كل سنة بستة وسبعين درهمًا.." (١٠٤) بما يفيد أن أراضى الوقف كانت تستأجر كذلك بهدف استثمارها.

ومن أنواع الاستثمار الزراعى شراء غراس الأرض الزراعية، أى المحاصيل الزراعية التى تنتجها من ثمار وغيرها. يؤكد ذلك ما جاء فى الوثيقة رقم ٢٢٦ بتاريخ سلخ شهر القعدة الحرام سنة ٧٥٨هـ / ١٣٥٦م: حيث قام أحد أبناء بيت المقدس ويدعى محمد بن محمد بن عطا الله الزيدى الأدمى بشراء «غراس الكرم الكائن بأرض السواد بظاهر القدس الشريف والجارية فى أوقاف المسجد الأقصى» والغراس هى تين وعنب وتفاح، وتذكر الوثيقة أن الثمن عبارة عن ثمانين درهما من الدراهم الوازنة معاملة الشام(١٠٥).

ثامنًا: استئجار بعض المنشآت الوقفية

وكان استئجار بعض المنشآت الوقفية من نظار الوقف أحد صور الاستثمار المهمة فى القدس فى ذلك العصر، ولنضرب على ذلك مثالاً بما جاء فى الوثيقة رقم ٤٦ المؤرخة فى ١٩ محرم سنة ٧٤٧هـ / ١٣٤٦م، والتى تذكر أن شقيقين هما نصر بن سيار وشقيقه أحمد استأجرا بمالهما لأنفسهما بالسوية بينهما من شيخ الخانقاه الصلاحية حمام البطرك الجارى فى وقف الخانقاه الصلاحية". فأجر

كل منهما فى عقد واحد صفقة واحدة جميع الحمام الكاين فى القدس الشريف المعروف بحمام البطرك... إيجارة صحيحة شرعية مشتملة على الإيجاب والقبول مدة سنة كاملة من تاريخه.. بأجرة مبلغها من الدراهم الفضة النقرة الجارية الوازنة معاملة يوميذ عن كل يوم يمضى من تاريخه ثلاثة عشر درهمًا... يقومان بها عند غروب الشمس كل يوم من تاريخه وعليهما نزح الماء من البركة ـ يقصد بركة حمام البطرك بحارة النصارى فى القدس ـ وكذلك رمى الرماد من الإقميم، وما كان بعد ذلك من عمارة فهو على مستحقى الوقف المذكور" وفى آخر الوثيقة توقيع أربعة شهود. ومن الطريف أن هذه الوثيقة تعكس لنا جانبًا من الرعاية الصحية فى العصرين الأيوبى والمملوكى؛ حيث جاء فيها أنه على المستأجرين أن يقوما "بعشرة دراهم للأجر المذكور من غير منع عند غروب شمس كل يوم من يوم تاريخه وثلاثة دراهم يحاسبان به لأجل دخول الصوفية واغتسالهم فى الحمام المذكور.."(١٠٦).

تاسعًا: الاستثمار فى التجارة

إن الدارس لتاريخ القدس فى هذه الحقبة الزمنية لابد أنه سيلحظ الارتباط الوثيق بين الحالة التجارية وبين نواحى الحياة المختلفة من زراعية وصناعية وأمنية، وأن هذا الارتباط كان ارتباطًا وثيقًا، وهذا ما يجمع عليه بعض المؤرخين وخصوصا الاقتصاديين منهم(١٠٧) كما كانت أسواق القدس تعد من أهم المراكز التجارية فى ذلك العصر، فقد وصفها الرحالة كازولا بقوله:

ومما أدهشنى حقًا مشاهدة تلك الأسواق، فهى طويلة، وعبارة عن شوارع مسقوفة تمتد إلى مسافات بعيدة، وعلى الجانبين ترى الدكاكين مليئةً بالمتاجر والبضائع المختلفة والتى يقبل الناس على شرائها(١٠٨) وأن هذه الدكاكين كانت تستخدم فى عمليات المبادلات التجارية وأعمال البيع والشراء، إلى جانب استخدام بعضها كمراكز للصناعة مثل صناعة الغزل والدباغة والصباغة، وصناعة الأحذية، والملابس، والصاغة، والصابون وغيرها من الصناعات (١٠٩) وإلى جانب تلك الأسواق كانت هناك مؤسسات تجارية كانت تؤدى مهمة الأسواق أيضا، وهى القيساريات، والخانات، والرباع، والفنادق، هذه المؤسسات كانت إلى

جانب كونها تقوم بمهمة البيع والشراء، فهى بمثابة النزل والإقامة للواردين من التجار وحفظ أموالهم، كما أنها تؤدى مهمة البيع بالجملة بجانب البيع بالتجزئة(١١٠).

على أن وجه الأهمية يأتى فيما تلقيه مجموعة وثائق الحرم القدسى الشريف من أضواء على بعض أنماط الاستثمار التجارى فى تكوين الشركات فى ذلك العصر. فالوثيقة رقم ٤٨ المؤرخة فى ١٢ صفر سنة ٧٠٨هـ / ١٣٠٨م تفيد أن شخصين من قرية نحالين الواقعة شمالى الخليل من عمل القدس الشريف قد كونا فيما بينهما شركة مفاوضة، ومعنى شركة المفاوضة أن يفوض كل واحد من الشريكين إلى صاحبه التصرف فى ماله مع غيبته وحضوره، وربما تساويا فى رأس المال(١١١) وذلك للاتجار فى شراء المحاصيل الزراعية وبيعها، وأنهما فى التاريخ المذكور وهو تاريخ الوثيقة قاما بشراء الغراس الخاصة بالأرض الموقوفة على ديوان سيدنا الخليل فى القرية المذكورة بمبلغ "ستة آلاف درهم"، وتعهدا بدفع ذلك المبلغ بعد سبعة أشهر من تاريخ الشراء المذكور وهو تاريخ الوثيقة، وفى آخر الوثيقة توقيع الشهود(١١٢). فالوثيقة وإن كانت تفيد قيام نوع من الشركات، فهى توضح لنا أحد طرق السداد المتبعة آنذاك.

كما أن الوثيقة رقم ٤٥٩ المؤرخة فى ١٨ محرم سنة ٧٠٨هـ / ١٣٠٨م تؤكد قيام نوع من الشركات المتضامنة بشكل واضح تمامًا: حيث جاء بها أن اثنين من أبناء قرية عريك الواقعة إلى الغرب من رام الله التابعة للقدس وهما عبد الله بن محمد بن سلمان، وإسماعيل بن أحمد بن عمر، قد كونا فيما بينهما شركةً لشراء غراس الأرض الزراعية بالقرية المذكورة والجارية فى وقف الحرم القدسى الشريف، هذه الغراس عبارة عن كرم، ولوز، وتين، وأنهما اشتريا هذه الغراس بمبلغ ٤١٠ دراهم بينهما بالسوية وأن كل واحد منهما "ضامن وكفيل لما فى ذمة صاحبه بالحصة له فى ذلك وفى الأداء عنه والرجوع عليه ضمانًا صحيحًا شرعيًا"، وفى ذيل الوثيقة توقيع شاهدين(١١٣).

كذلك جاء فى الوثيقة رقم ٢٤٨ المؤرخة فى ١٧ من ذى الحجة سنة ٧٦٠هـ/ ١٣٥٨م ما يفيد أن ثلاثة أشخاص من قرية عين عريك التى تقع إلى الغرب من

رام الله التابعة للقدس قد كونوا شركةً متضامنةً وقاموا بشراء غراس أرض فى قريتهم، عبارة عن كرم وتين وتفاح ومشمش وجوز، هذه القرية موقوفة على الحرم القدسى الشريف، وكتبوا على أنفسهم إقرارًا بدفع المبلغ المطلوب وهو تسعمائة وخمسون درهما بعد ثلاثة أشهر، "وأقر كل واحد منهم أنه كفل المبلغ المذكور عن صاحبه المقر له بالذمة له فى ذلك وفى الأداء عنه كفالة صحيحةً شرعية.." وفى ذيل الوثيقة توقيع ثلاثة من الشهود على ذلك(١١٤).

كما أن الوثيقة رقم ٣٤٦ بتاريخ ٢ جمادى الأولى سنة ٧٠٦هـ / ١٣٠٦م وهى وثيقة قبض مبلغ من المال ثمن وقود للحرم الشريف والصخرة الشريفة، تفيد أن ثلاثة من أبناء قرية عين يبرود من أعمال القدس والواقعة على بعد ٧ كيلو شمال شرقى رام الله، وهما عيسى بن فارس بن جرير، وصالح بن شحده بن دريد، وموسى بن قاسم بن إسماعيل، قد كونوا فيما بينهم شركةً متضامنةً، قامت بتوريد الزيت للحرم القدسى الشريف، ومقداره أربعة قناطير بمبلغ ١٤٠٠ درهم، أى أنهم باعوا قنطار الزيت الواحد بمبلغ ٣٥٠ درهمًا، وفى ذيل الوثيقة توقيع الشهود.(١١٥) وإذا كنا قد رأينا فى الوثائق السابقة نوعين من الشركات وهما الشركة المفاوضة، والشركة المتضامنة، فإن الوثيقة رقم ٢٧٦ المؤرخة فى ١٥ رمضان سنة ٧٩٥هـ / ١٣٩٢م، وهى من وثائق حصر موجودات أحد التجار من بيت المقدس، وقد كان مريضًا وملازمًا للفراش ترجح أن بعض تجار بيت المقدس قد كونوا فيما بينهم شركات المقارضة، فقد جاء فيها: أنه حصل الوقوف على/ رجل ضعيف يدعى محمد بن يعقوب بن محمد الفندقومى نسبة إلى قرية الفندقومية التى تبعد عن جنين ٢٣ كيلو إلى الجنوب الغربى التاجر بالقدس/ الشريف بدار تعرف بدار ابن شاهين بحارة صهيون بالقدس الشريف/ ... وذكر أن فى ذمته لمحمود بن يونس التاجر مبلغ ستين درهمًا نصفها ثلاثون/ وفى ذمته أيضًا لعبد الرحمن بن محمد بن على المصرى القطان مبلغ/ ثلاثين درهمًا وفى ذمته لأحمد النينى ستة دراهم.." بما يرجح لدينا أن هذه المبالغ كانت لتكوين شركة بينهم، يؤكد ذلك ما جاء فى بقية الوثيقة من نص على أمواله التى أقرضها لأربعة أشخاص وطريقة تحصيله لهذه الأموال سواء شهريًا أم أسبوعيًا أم كل يوم

جمعة، وفى ذيل الوثيقة توقيع شاهدين على تلك المعاملات. فلو كانت المبالغ الثلاثة الأولى قد حصل عليها منهم على سبيل الدين لذكر ذلك ولذكر طريقته للسداد وكما ذكر فى حديثه عن أمواله: حيث قال: "وذكر أن له عند/ سليمان بن سمعان المتشرف مبلغ ثلاثين درهمًا مقسطة، فى كل أسبوع درهم وله أيضا عند محمد بن أحمد بن أبى ريشة مبلغ أربعين درهمًا نصفها عشرون درهمًا مقسطةً فى كل شهر ثلاثة دراهم وله أيضًا/ عند يوسف القصرجى خمسة وسبعون درهمًا فى كل جمعة درهمان/ وله عند محمد يعرف بابن الشحادة ثلاثون درهمًا مقسطة فى كل أسبوع/ درهم واحد..."(١١٦).

وإذا كانت الوثائق التى تناولناها قد أثبتت وجود الأنواع السابقة من الشركات، وهى الشركة المتضامنة، وشركة المفاوضة، ثم شركة المقارضة، فليس معنى هذا أن تجار بيت المقدس قد اقتصروا عليها، ومن المرجح وجود أنواع أخرى من الشركات التى لها باع يذكر فى الاستثمار التجارى، مثل الشركات العائلية، أو الشركات المهنية، والوكالات التجارية. وهنا ينبغى أن نذكر أن لدينا وثيقة طريفة وهى الوثيقة رقم ٦٣٦ المؤرخة فى ٢٦ شهر جمادى الأولى سنة ٧٩٦هـ / ١٣٩٣م، وهى عبارة عن تعهد بعدم مزاولة مهنة الجزارة من ثلاثة من اليهود المقيمين بمدينة بيت المقدس، وإلا دفعوا غرامةً مقدارها عشرة آلاف درهم. هذه الوثيقة تعد فريدة فى مكافحة الغش التجارى، إذ تؤكد أنه تحتم على كل تاجر أن يسلك فى أعماله التجارية بدين وشرف، فلا يرتكب غشًا ولا تدليسًا ولا احتيالاً ولا عبثًا ولا غرارًا. وهذه الوثيقة تعتبر أول دليل على وجود نظام مكافحة الغش التجارى فى مدينة بيت المقدس فى العصر المملوكى وربما قبل ذلك، وأخذ المخالفين بالشدة برفع الحد الأقصى للعقوبة، واستحداث بعض العقوبات الرادعة فى ضوء مقتضيات المصلحة العامة. ومن المؤكد أن مكافحة الغش التجارى قد أسندت من قبل الحاكم الشرعى فى بيت المقدس أى قاضى القضاة الشافعى إلى المحتسب وأعوانه، كما أوكل إليهم نظام مكافحة الغش التجارى إليهم بسرعة ضبط الأسواق وضبط الفاسد من السلع والتصرف فيها. ذلك أن ثلاثة من اليهود الذين كانوا يشتغلون فى القصابة قد أخلوا بشروط المهنة، ولذا طلبوا عند القاضى وتعهدوا بعدم ذبح لاضأن ولا ماعز ولا بقر ولا جمال، لا لهم

ولا للمسلمين. وإن خالفوا تعهدهم عوقبوا، ودفعوا عشرة آلاف درهم كغرامة(١١٧).

هكذا عشنا مع هذه المجموعة من وثائق الحرم القدسى الشريف بما تلقيه من أضواء جديدة، وخصوصًا فى مجال الاستثمار وتراكم الثروة فى بيت المقدس فى عصر من أرقى عصور الحضارة الإسلامية ألا وهو العصر المملوكى.

والله نسأل التوفيق فيما قصدنا إليه من إبراز جانب من جوانب تراث المدينة المقدسة. كما أن الوثائق التى قمنا بعرضها تثبت بما لا يدع مجالا للشك أن القدس عربية قلبًا وقالبًا طوال العصور الوسطى والتى يزعم العدو الإسرائيلى عكس ذلك فى أقوال كتابه المغرضين.



الهوامش

(١) كامل جميل العسلى: وثائق مقدسية تاريخية، عمان، ١٩٨٣م، جـ١، ص٥١، على السيد على: القدس فى العصر المملوكى، القاهرة، ١٩٨٦، ص٥، ٩.

(٢) على السيد على: تهويد القدس ثقافيًا، التربية، مجلة تصدر عن اللجنة الوطنية القطرية للتربية والثقافة والعلوم، العدد الرابع والخمسون بعد المائة، سبتمبر ٢٠٠٥م، ص٢٠٤-٢٢٩٠

(٣) على السيد على التربية، العدد ٢٩، يونيه ١٩٩٩، ص١٧٨ ـ ٢١٥، والعدد ١١٨، سبتمبر ١٩٩٦، ص١٦٢ ـ ١٨٥، والعدد ١٥٣، يونيه ٢٠٠٥، ص١٧٢ ـ ٢٠٩.

(4) Thomas Wright, Early Travels in Palestine, London, 1886, pp. 81-87.

(٥) نقولا زيادة: رواد الشرق العربى فى العصور الوسطى، القاهرة، ١٩٤٣م، ص٨٧ .

(6) Jewish Ency., Vol VII, p. 132.

(٧) محمود العابدى، قدسنا، من منشورات جامعة الدول العربية، قسم البحوث والدراسات الفلسطينية، ١٩٧٢م، ص١٢٥.

(8) Felix Fabri, The Book of the Wanderings of Brother Felix Fabri,.vols .Trans. by Aubrey Stewart, London, 1892, p. 226 .

Standshut, Jewish Communities And the Muslim Countries of the Middle East, London,1956.p.2 .

(٩) مجير الدين الحنبلى «ت ٩٢٧هـ»، الأنس الجليل بتاريخى القدس والخليل، القاهرة، ١٢٨٣هـ، جـ٢، ص٤٠٣.

(١٠) سبط ابن الجوزى «أبو محمد يوسف، ٦٥٤هـ»، مرآه الزمان فى تاريخ الأعيان، طبع حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٧٠هـ ١٩٥١/م، جـ٨، ص٢٥٤.

(١١) الفتح القسى فى الفتح القدسى، القاهرة، ١٩٠٣م، ص٥٢ ـ ٥٥.

(12) Donald Little, Acatalogue of the Islamic Documents From Al- Haram As, Sarif In Jerusalem, Bierut, 1984, pp. 103-165.

(١٣) كامل جميل العسلى: وثائق مقدسية تاريخية، عمان، ١٩٨٥م، جـ٢، ص٢٨٤.

(١٤) المصدر السابق، نفسه، جـ٢، ص٢٦٧.

(١٥) سليمان إسحق عطية، تاريخ التعليم فى فلسطين على عهد سلاطين المماليك، رسالة دكتوراه بجامعة القاهرة، ١٩٥٧م، ص٨، على السيد على، القدس فى العصر المملوكى، القاهرة، ١٩٨٦م، ص١٥٦، ١٥٧.

(١٦) مجير الدين الحنبلى، الأنس الجليل، جـ٢، ص٥٦١-٥٩٦، على السيد، القدس، ص١٥٢ .

(١٧) ابن فضل الله العمرى "شهاب الدين أبو العباس أحمد بن يحيى، ٧٤٢هـ"، كتاب مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٤٢٧٦، جـ٥، ورقة ٢٢، ابـن شاهين «غرس الدين خليل، ٨٧٣ هـ»، كتاب زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك، تصحيح بوليس راويس، باريس، ١٨٩٤م، ص٣٧، مجير الدين الحنبلى، الأنس الجليل، جـ٢، ص٥٦١ ـ ٥٩٦.

(١٨) على السيد، القدس، ص١٥٣.

(١٩) كامل جميل العسلى، وثائق مقدسية، جـ١، ص١٩٦، وثيقة وقف السلطان حسن بن محمد ابن قلاوون، الوثيقة رقم ٤١ محفظة رقم، والمؤرخة فى ١٧ ربيع الأول سنة ٧٦٢هـ/ ١٣٦١م، دار الوثائق القومية، بالقاهرة.

(٢٠) عبد اللطيف إبراهيم: وثيقة وقف السلطان قايتباى، دراسة وتحليل المدرسة بالقدس والجامع بغزة، القاهرة، ١٩٦١م، ص٤١١، ٤١٢، كامل جميل العسيلى:

وثائق مقدسية، جـ١، ص١١٥، ١١٦ وما بها من وثائق.

(٢١) انظر الوثيقة رقم ٤١، محفظة رقم، دار الوثائق القومية بالقاهرة.

(٢٢) كامل العسلى، نفسه، جـ١، ص١١٣ ـ ١١٧ وثيقة وقف الأمير تنكز.

(٢٣) عبد اللطيف إبراهيم، مصدر سابق، ص٤٣٠ ـ ٤٣٢.

(٢٤) كامل العسلى، نفسه، جـ١، ص ١١٦ ـ ١١٨.

(٢٥) المصدر السابق، نفسه، جـ١، ص ١٩٥ ـ ٢١٤ وما بها من وثائق عديدة.

(٢٦) المصدر السابق، نفسه، حـ١، ص ١١٩ ـ ١٢٥.

(٢٧) المصدر السابق، نفسه، جـ١، ص ٣٠٨ ـ ٣٢٣ وما بها من وثائق.

(٢٨) مجير الدين الحنبلى، الأنس الجليل، جـ٢، ص ٤٦٤ ـ ٦٠٣.

(٢٩) عبد الحميد زايد القدس الخالدة، طبعة دار الكتب المصرية، ١٩٧٤م، ص٢٦٢، على السيد: القدس، ص١٣٦ ـ ١٣٧.

(٣٠) انظر الوثيقة رقم ٤١، محفظة رقم، دار الوثائق القومية، بالقاهرة.

(٣١) انظر، عبد اللطيف إبراهيم، دراسات تاريخية وأثرية فى وثائق من عصر السلطان الغورى، رسالة دكتوراه بجامعة القاهرة، ١٩٥٦، تحقيق رقم ٦٤٠، ٦٧٥.

(٣٢) وثيقة وقف السلطان قايتباى، دراسة وتحقيق: عبد اللطيف إبراهيم، ص ٤٥٩.

(٣٣) وثيقة وقف السلطان حسن نفسها، مصدر سابق.

(٣٤) المصدر السابق نفسه.

(٣٥) القلقشندى «أبو العباس أحمد، ٨٢١هـ»، صبح الأعشى فى صناعة الإنشا، القاهرة، ١٩١٩م، جـ٤، ص٥١، محمد محمد أمين: الأوقاف والحياة الاجتماعية فى مصر، القاهرة، ١٩٨٠م ، ص ١٠٨، ١٠٩.

(٣٦) كامل العسلى، وثائق مقدسية، جـ١، ص٢٦٠.

(٣٧) المصدر السابق، نفسه، جـ١، ص٣٢٠.

(٣٨) المصدر نفسه، جـ١، ص٢٦٠.

(39) Donald Little .Op. Cit., p. 97.

(٤٠) مجير الدين الحنبلى، الأنس الجليل، جـ٢، ص٥٢.

(٤١) محمد عيسى صالحية، من وثائق الحرم القدسى الشريف المملوكية، ص٨٤ ـ ٨٦.

(٤٢) كامل العسلى، وثائق مقدسية، جـ١، ص٢٣٥.

(٤٣) مجير الدين الحنبلى، الأنس الجليل، جـ٢، ص٤٢، كامل جميل العسلى، معاهد العلم فى بيت المقدس، عمان، ١٩٨١م، ص٣٢٢.

(٤٤) كامل جميل العسلى، معاهد العلم، ص ٢٢٩ ـ ٢٣١.

(٤٥) المصدر السابق، نفسه، ص ١٧٦ ـ ١٧٩.

(٤٦) المصدر نفسه، ص١٨٢ ـ ١٨٦.

(٤٧) كامل العسلى، وثائق مقدسية، جـ١، ص٢١٧ ـ ٢١٩.

(48) Goitein .A Mediterranean Society, London, ١٩٧٨, Vol. III, p. .١٩١

(49) Treatise on the Holy Land, Trans. From the Italian By .Francesco Souriano , Fr. Treophilus Bellorini, Jerusalem, ١٩٤٨, p. .٢٠٥

(٥٠) كامل العسلى، نفسه، جـ١، ص١٣٥، انظر الوثيقة رقم ٢٨٨ عن دور المغسلة الطبى، على السيد على، المرأة المصرية والشامية فى عصر الحروب الصليبية، المجلس الأعلى للثقافة، سنة ٢٠٠٢م، ص٤٩.

(٥١) محمد عيسى صالحية، من وثائق الحرم القدسى، ص٨٥، على السيد على، المرأة المصرية، ص٤٩ ـ ٥١.

(٥٢) على السيد على، المرأة المصرية والشامية، ص٥١، وما بها من مصادر.

(٥٣) كامل جميل العسلى: وثائق مقدسية، جـ٣، عمان، ١٩٨٩م، ص ٤٩ ـ ٥١.

(٥٤) المصدر السابق، نفسه، جـ٣، ص٥٢.

(٥٥) مجير الدين الحنبلى، الأنس الجليل، جـ٢، ص٧٦.

(٥٦) المصدر السابق، نفسه، جـ٢، ص٤٨، ٤٩.

(57) Donald Little .Op. Cit. pp. 65, 102.

(٥٨) الجامعة الأردنية عمان. جامعة اليرموك اربد، المؤتمر الدولى الثالث لتاريخ بلاد الشام (فلسطين) المجلد الأول، القدس، الطبعة الأولى، عمان، ١٩٨٣م، ص٢٦ وما بها من مصادر مختلفة.

(٥٩) ابن تغرى بردى "جمال الدين يوسف أبو المحاسن، ٨٧٤ هـ"، النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة، طبع دار الكتب المصرية، ١٩٧٢م، جـ١٥، ص ٤٩٩، كامل العسلى، معاهد العلم، ص٢٦١ ـ ٢٦٣.

(٦٠) كامل العسلى، وثائق مقدسية، جـ١، ص٢٥٢.

(٦١) المصدر السابق، نفسه، جـ١، ص١٥٢.

(62) Donld Little .Op. Cit. p. 293.

(63) Ibid .pp. 123, 291.

(٦٤) انظر، كامل العسلى، وثائق مقدسية، جـ٢، ص٣٤، ٦٢، ٧٢.

(٦٥) المصدر السابق، نفسه، جـ٢، ص٣٤.

(٦٦) محمد عيسى صالحية، نفسه، ص٣٤، ٢٠٩.

(٦٧) المصدر السابق، نفسه، ص٣٠،٣١.

(٦٧) كامل العسلى، وثائق مقدسية، جـ٢، ص٣٧-٤٤.

(٦٩) المصدر السابق، نفسه، جـ٢، ص٢٠٤، Little: Op. Cit. p. 293

(٧٠) كامل العسلى، نفسه، جـ٣، ص٤٤، ٤٥.

(٧١) القزوينى "زكريا بن محمد بن محمود، ١٢٨٣م"، آثار البلاد وأخبار العباد، نشر دار صادر، بيروت، ١٩٦٠م، ص١٥٩ ـ ١٦٠، ابن الجوزى "الشيخ أبو الفرج، ت ٥٩٧هـ" فضائل القدس، بيروت، ١٩٨٠م، ص ١١٤.

(٧٢) على السيد، القدس، ص ٩.

(٧٣) نقولا زيادة، رواد الشرق العربى، ص٤١، على السيد، القدس، ص٢١٢.

(74) Graham .With The Russian pilgrims to Jerusalem, London, ١٩٢٧, p. 81.

(75) The Book of the wanderings., p. 110 .

(76) Marie Joseph De Geramb .A pilgrimage to Palestine, Egypt and Syria, London, 1890, p. 15 .

(77) Pero Tafur .Travels and Adventures (1435 - 1439), London, 1926, p. 59 : Ne-

wett (Margaret) .Canan Pietro Cospla's Pilgrims to Jerusalem, Manchester, 1907, p. 292, ،

(78)Travels, p. 56 .

(79)Treatise on the Holy Land, p. 34 .

(80) Thomas Wright .Early Travels, p. 288 .

(81) Felix Fabri .The Book of the Wanderings, 826 .

(82) Ibid .p. 103; Bernard Von Breydenbach and his Journey to the holy Land, Lon

(83) don, 1911, p. xv .

Foster .The Travels of John sanderson, London, 1933, pp. 109-110 .

(٨٤) نعيم زكى: طرق التجارة الدولية ومحطاتها بين الشرق والغرب أواخر العصور الوسطى، القاهرة، ١٩٧٣م، ص١٥٢ ٠

(85) Prescott .Once to Sinai, London, 1957, p. 23 .

(86) Von Breydenbach .op. Cit. p. XV١ .

(87) The Travels of Bertrandon, pp. 96-97 .

(88) Murray .Syria and Palestine .London, ١٨٥٨, vol. I, pp. LXV١ .XV

(89) Casola' .Pilgrims .p. ٢٢٥ .

(٩٠) ابن رشد "محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، ٥٩٥هـ"، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٤، ص٣٢٢، السبكى، "تاج الدين عبد الوهاب، ٧٧١هـ"، معيد النعم ومبيد النقم، دار الكتاب العربى بمصر، ١٩٤٨، ص٦٢٠.

(٩١) كامل العسلى، وثائق مقدسية، جـ٢، ص١٠٧ ـ ١١٠.

(٩٢) المستشار أحمد خيرت، مركز المرأة فى الإسلام، دار المعارف، ١٩٨٣، ص٩٠، كامل العسلى، وثائق مقدسية، جـ٢، ص١٤٢.

(٩٣) العسلى، نفسه، جـ٢، ص٢٥.

(٩٤) الفيومى "أحمد بن محمد بن على"، المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت، د٠ت، ص٢٨٠.

(٩٥) كامل العسلى، وثائق مقدسية، جـ١، ص٢٢١ ـ ٢٢٢.

(٩٦) ابن رشد، بداية المجتهد، جـ٢، ص٣١٢ ـ ٣١٩.

(٩٧) كامل العسلى، نفسه، جـ٢، ص٨٣ ـ ٨٦ .

(٩٨) المصدر السابق، نفسه، ، ص٨٣، السطر الرابع من الوثيقة .

(٩٩) الأسيوطى "شمس الدين محمد بن أحمد المنهاجى"، جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، القاهرة ١٣٧٤هـ / ١٩٥٥م، جـ١، ص٢٤.

(١٠٠) كامل العسلى، وثائق مقدسية، جـ١، ص٨٧، ٨٨.

(١٠١) المصدر السابق، نفسه، جـ١، ص٩٢، ٩٣.

(١٠٢) المصدر نفسه، جـ٢، ص١١١.

(١٠٣) المصدر نفسه، جـ٢، ص٦٢.

(١٠٤) المصدر نفسه، جـ٢، ص٢٢.

(١٠٥) محمد عيسى صالحية، من وثائق الحرم القدسى، ص ٥٨ ـ ٦١.

(١٠٦) كامل العسلى، وثائق مقدسية، جـ١، ص٢٤٥، ٢٤٦.

(١٠٧) على السيد على، القدس، ص٢٠٠، وما بها من مصادر.

(108) Newett ,Op, cit. p. 251 .

(١٠٩) نقولا زيادة، نفسه، ص٢٤٩، رشاد الإمام، مدينة القدس فى العصر الوسيط، تونس، ١٩٧٦، ص١٥٠.

(١١٠) مجير الدين الحنبلى، الأنس الجليل، جـ٢، ص٤٠٢، نعيم زكى، طرق التجارة، ص٢٨٣ ـ ٢٩٤.

(١١١) ابن رشد، بداية المجتهد، جـ٢، ص ٢٣٦ ـ ٢٤٠.

(١١٢) كامل العسلى، وثائق مقدسية، جـ١، ص ٢٥٨ .

(١١٣) المصدر نفسه، جـ٢، ص٩٥.

(١١٤) المصدر السابق، نفسه، جـ١، ص ٢٥٩.

(١١٥) كامل العسلى، وثائق مقدسية، جـ٢، ص٩٩.

(١١٦) المصدر السابق، نفسه، جـ١، ص٢٦٥، ٢٦٦.

(١١٧) محمد عيسى صالحية، من وثائق الحرم، ص٧٧ ـ ٨٠ .

انعكاس حركة المرتحلين على ثقافة سيناء والبحر الأحمر فى العصر المملوكى ٦٤٨-٩٢٣هـ/ ١٢٥٠-١٥١٧م

نجوى كمال كيره(*)

شهد القرنُ السابعُ الهجرى/ الثالث عشر الميلادى توافد العديد من العلماء والفقهاء والتجار والحرفيين على سيناء ومدن البحر الأحمر وتزامن ذلك مع سنوات حكم المماليك لمصر والتى تميزت بازدهارها العلمى والاقتصادى والحضارى.

وقد تعددت جنسيات الارتحال وأسبابه إلى مدن سيناء والبحر الأحمر، فهناك العرب البدو، والعراقيون والشوام والعجم والمغاربة، والأندلسيون والتجار اليمنيون والهنود والصينيون والبخاريون وتجار الحبشة والإيطاليون من الجنوية والبنادقة والقطالونين والفرنسيين وغيرهم كما ارتحلت قبائل البجة من النوبة للاستفادة من طرق الحج والتجارة فى عمليات نقل الحجاج والتجار والبضائع على الجمال.

صور الارتحال

اتخذ الارتحال إلى مدن سيناء والبحر الأحمر شكلاً فرديًا وشكلاً جماعيًا، وحتى الارتحال الفردى كان يؤدى فى النهاية إلى المصاهرات بين المرتحلين وأبناء تلك المدن مما يؤدى إلى تكوين عائلات تحتوى على الأعراق المختلفة(١).

(*) أستاذ التاريخ الإسلامى. كلية الآداب - جامعة المنصورة.

وشكل الارتحالُ الجماعى أو الهجرة الجماعية للعائلات مختلفة الهوية ينبوعًا من الينابيع الذى وفدت منه معظم العلوم والفنون، فكانت العائلات تستوطن المكان وتتوارث فيه العلم والوظائف، والأمثلة على ذلك متعددة، فقد ارتحل أحمدُ ابن محمد الدمشقى البعلبكى الإسنائى إلى مصر بعد أن عمل بالمدرسة النظامية ببغداد واستوطن قمولا(٢)، وهى بلدةٌ فى البر الغربى من قرى قوص، وتولى ولايتها ولما توفى تولى ابنهُ عز الدين تعليم أبناء تلك البلدة ودرس بالمدرسة الفربية بإسنا(٣)، من أعمال قوص أيضًا(٤).

ويتحدث الإدفوى(٥) عن عالم آخر من قرطبة يُدعى أحمد بن محمد أبا العباس القرطبى استوطن قوص وكان يدرس علوم الحديث بها وامتد التدريس إلى أسرته.

وتعددت عوامل الارتحال واختلفت فإما كان الارتحال نتيجة لهجرات القبائل العربية(٦) واستيطانها لتلك المدن طلبًا للرزق، وإما نتيجة لانهيار بغداد على أيدى المغول ونزوح أهل بغداد والشام إلى مدن سيناء والبحر الأحمر والعمل بها والحياة فيها، وإما كان بسبب إحياء الظاهر بيبرس (٦٥٨ ـ ٦٧٦هـ/ ١٢٥٩ـ١٢٧٧م) للخلافة العباسية فى مصر، مما جعل لها ثقلا سياسيا ودينيا فى المنطقة، وأما كان للحج أو التجارة، وهناك عامل هام أيضًا هو سقوط الأندلس على أيدى الإسبان مما جعل العديد من الهجرات الأندلسية تفد إلى مصر وتؤثر فى مدن سيناء والبحر الأحمر: ونتج عن ذلك هجرات عديدة لليهود كما سنرى، وعامل مهم أيضًا ساعد على تنشيط حركة الارتحال إلى مصر هو الازدهار الاقتصادى والعلمى فى مصر فى العصر المملوكى وتشجيع السلاطين المماليك وأمرائهم لحركة الصناعة والفنون والآداب، إلى غير ذلك من عوامل الارتحال المختلفة ولكننى عرضت أهمها على الإطلاق.

أما لماذا سيناء ومدن البحر الأحمر فلأن سيناء كانت هى المعبر الذى يحطُّ فيه هؤلاء رحالهم قبل أن ينزحوا إلى مدن مصر المختلفة، كما كانت أيضًا طريقًا للحج الإسلامى والمسيحى وتوافد على هذا الطريق العديدُ من المسيحيين من مختلف بقاع العالم لزيارة دير سانت كاترين(٧).

كما لعبت بعض مدن البحر الأحمر دورًا رئيسًا فى استقبال هؤلاء المرتحلين وامتزج الموروثُ الثقافى مع الوافد الجديد مما أدى إلى نهضة فى كل مناحى الحياة فى تلك المدن، وكانت إقامة هؤلاء المرتحلين فيها تطول أو تقصر، ولكنهم أسهموا فى النهاية بدور هام فى ثقافة سيناء والبحر الأحمر فى العصر المملوكى، مما انعكس أثره على المجتمع المصرى ككل، بل وعلى بعض المجتمعات العربية أيضًا كما سنرى.

عوامل الارتحال المختلفة

ولنتحدث عن العامل الأول وهو هجرة القبائل العربية إلى سيناء، والتى بدأت منذُ القدم حين عبرت الجيوش العربية لفتح مصر واستمرت على مر عصور التاريخ. وقد بدأت هذه الهجرات بأعداد محدودة من الرجال، ولكنها سرعان ما توسعت إلى هجرة واسعة النطاق تضم الرجال والنساء، وكان هؤلاء المرتحلون من القبائل العربية يجدون أمامهم فرصًا أوسع للعمل وطلب الرزق، ولأن الزراعة فى سيناء كانت محدودة لذلك عملت القبائل بمهن مختلفة منها الاشتغال بنقل المتاجر وحمايتها عندما تعبُر شبه الجزيرة، إذ كانوا يحتكرون طرق القوافل بين مصر من جهة وبين بلاد الشام وما يجاورها فى آسيا من جهة أخرى. كما عملوا بنقل الحجاج وحماية طرق الحج سواء فى ذلك الحجاج المسلمين الذين كانوا يعبرون شبه الجزيرة من مصر وبلاد المغرب إلى أراضى الحجاز المقدسة، أو الحجاج المسيحيين الذين كانوا يأتون من أوروبا لزيارة المناطق المقدسة فى جبل موسى وسانت كاترين، وكان ذلك العمل مورد رزق متسعًا لقبائل شبه الجزيرة تقتسمه معًا.

كما ذكر المقريزى(٨) أنهم شاركوا أيضًا فى الحياة السياسية فى العصر المملوكى، ويذكر چارسان(٩) أن المرتحلين من العرب مثل قبائل بنى جذام وبنى ربيعة من آل طى اليمنيتين وهما من كبار القبائل فى سوريا كانت تُقدم خدمات مسلحة للحراسة وغيرها فى الدولة المملوكية مقابل منحها إقطاعات وعُرفوا بعربان الطاعة، مهمتهم حراسة الطرق. وكانت جذام تقطن العريش وما حولها(١٠).

كما كانت تقوم قبائل بنى عامر بتقديم خدمة الخيل والجمال فى محطات الحج والتجارة فى قوص، وقام عربان العراق من بنى مهارش من عرب خفاجة(١١) الذين ارتحلوا إلى مصر فى شكل هجرة جماعية، قاموا بأعمال الحراسة لسيناء بوابة مصر الشرقية، فيذكر المقريزى أنهم ارتحلوا إلى مصر "وأنعم السلطان عليهم، وكانوا له عينًا على التتار" واستعملهم الظاهر بيبرس البندقدارى ، وأعطى سيف الدين بكلك إمرة طبلخاناه "وأحسن إلى سائرهم واستعملهم" . كما لعبوا دورًا مهمًا فى مطاردة الثائرين من الأمراء على السلطنة، مثلما حدث مع الأمير مقبل الحسامى الدوادار الكبير ٨٢٤ هـ/ ١٤٢١م، فقد طارده العربان ونهبوا خيوله، وما كان معه ومع أتباعه من المماليك وطاردوه حتى فر إلى الشام(١٢).

ومنهم من تولى وظائف هامة مثل نظارة قوص تولاها الصاحب موفق الدين أبو الحسين على بن محمد الأموى وتولى منصب ناظر النظار(١٣)، كما تولى عبدالمؤمن بن عبد الوهاب البغدادى المعروف بابن المجير التاجر ولاية قوص أيضًا ٧٤٢هـ/ ـ ١٣٤١م(١٤).

وليس معنى ذلك أن العربان كانوا فى خدمة السلاطين المماليك دائمًا، بل كانوا أحيانًا مصدر إزعاج ومثيرى فتن وقلاقل كلما شعروا بضعف السلطنة فى مصر(١٥).

ـ انهيار بغداد على أيدى المغول

أما العامل الثانى للارتحال فهو انهيار بغداد على أيدى المغول. فقد ارتحل بعض العراقيين والشوام إلى مصر فى منتصف القرن السابع الهجرى، وشكل ارتحالهم نوعًا من الهجرة الجماعية، ولم تعد هجرة فردية كما سبق فها هى أسرات عراقية بأكملها تهاجر إلى مصر وتقيم فيها مما أثرى الحياة العلمية والاقتصادية فى مصر(١٦)، وتبع ذلك توارثهم المناصب والوظائف والحرف جيلاً بعد جيل، واشتغلوا فى مختلف القطاعات المهنية بدءًا من طبقة الحكام والأمراء حتى صناع الأحذية والنعال(١٧).

ومن أهم الشخصيات التى ارتحلت إلى مصر من الشام والعراق وأقامت فى قوص أبو عبد الله محمد بن القاضى عزيز الدين السنجارى، كان مدرسًا بالمدرستين الخاتونية والصادرية بدمشق، وكان فاضلاً عالمًا بمذهب أبى حنيفة ويذكره اليونينى[18] فى ذيل مرآة الزمان قائلاً "وكان أول من اهتم بالهزيمة من دمشق إلى مصر سنة (٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م)، ولما أخذوا التتر بغداد وذلك من تحصيل الجمال والدواب ومن جميع ما يحتاج إليه من أمور السفر، وكان أول الجفال إلى الديار المصرية".

وكذلك عبد العزيز بن عبد السلام بن أبى القاسم السلمى الدمشقى قال عنه اليونينى[19] "حدَّث ودرس فى عدة مدارس بالشام والديار المصرية، وأفتى سنين متطاولة وكانت الفتاوى تأتيه من الأقطار، وكان فى آخر عمره لا يتقيد فى فتاويه بما يقتضيه مذهب الإمام الشافعى ـ رحمة الله عليه ـ، بل يفتى بما يؤدى إليه اجتهاده ويترجح عنده بالدليل وصنف التصانيف المفيدة النافعة وتولى الحكم بمصر والوجه القبلى مدة".

ـ إحياء بيبرس للخلافة العباسية فى مصر

أما العامل الثالث وهو إحياء بيبرس للخلافة العباسية فى مصر فقد كان يؤمن بأن الخلافة العباسية يجب أن تستمر حتى بعد سقوط بغداد، كما كان يأمل أن تكون القاهرة الحاضرة الجديدة للخلافة، ليستمد من ذلك شرعية فى حكمه ويسبغ على السلطنة المملوكية نوعًا من الحماية الروحية[20].

وتألق نجم القاهرة مقر الخلافة العباسية الجديدة فاجتذبت العلماء والفضلاء والزهاد من مختلف بقاع العالم الإسلامى، وعلى الأخص من أهل العراق والشام الذين شجعهم إحياء بيبرس للخلافة العباسية على المقام فى مصر واستيطانها. ونبغ رجالات منهم فى المجالات الأدبية والعلمية كافة مما كان له أثرُه الواضح على الحياة فى مصر بمختلف مدنها وبخاصة مدن سيناء والبحر الأحمر[21].

ـ الارتحال للحج

أما العامل الرابع وهو الارتحال للحج فكان من أهم العوامل التى أثرت بشكل كبير فى مجتمع تلك المدن بل وفى المجتمع المصرى كله خلال العصر المملوكى.

فقد كان أكثر الحجيج فى تلك الحقبة هؤلاء المرتحلون للحج من المغرب العربى وبلاد الأندلس(٢٢)، أما القادمون من جهة العراق وأرض الشام فإن عددهم لم يكن بالكثير، لأن أهل العراق والشام كانوا يستطيعون أن يذهبوا إلى مكة المكرمة عن طريق نجد أو مفازة السماوة: أى منطقة الصحراء التى كانت ولم تزل تمتد من أطراف شبه الجزيرة العربية حتى منطقة بُصرى وبادية الشام(٢٣).

وتتحدث المصادر عن ارتحال الحجاج من مختلف الأقطار الإسلامية إلى مصر، والانضمام إلى ركب الحج المصرى فجاء إليها حجاج المغرب والشام فى السنوات التى لا محمل(٢٤) لهم فيها، فينضمون إلى محمل غزة الذى يلتقى بالمحمل المصرى فى العقبة، كما جاء الحجاج الأتراك والقوقازيون وأهل القرم وبخارى وقازان وغيرهم من مسلمى شمال روسيا وسيبيريا وجزائر البحر المتوسط(٢٥).

وكانت أشهر الدول الإفريقية المعاصرة ذات الصلات بالمماليك دول شمال إفريقية وبلاد النوبة والتكرور (بلاد السودان الغربى). أما شمال إفريقية فقد عاصرت دولة المماليك فيها دويلات (بنى حفص) و (بنى عبد الواد) و(دولة بنى مرين) فى تونس وتلمسان والمغرب(٢٦).

وكان لموقع مصر وإشرافها على الأراضى المقدسة وقوتها فى ذلك الوقت أهمية كبرى فى اجتياز هؤلاء مدنها لأداء فريضة الحج، فقد حج سلطان المغرب (٧٦٤هـ/ ١٣٦٣م) فى محمل مارًا بمصر(٢٧).

وفى عام (٧٨٨هـ/ ١٣٨٦م) قدم الحاج المغربى إلى مصر ومعه هدية حافلة من الخيول المغربية من سلطان تونس ورسالة إلى السلطان برقوق. فعنى بهم السلطان وجهزهم للحج، وأوصى بهم أمراء المحمل المصرى(٢٨). وبعد عودتهم من الحجاز أرسل معهم هدية للسلطان الحفصى. وفى عام (٧٩١هـ/ ١٣٨٨م) حج

ركب مغربى، وفى عام (٧٩٢هـ/ ١٣٨٩م) نزل الفقيه المغربى الكبير ابن عرفة القاهرة فى طريقه إلى الحج[٢٩].

وتذكر المصادر أخبارًا عن حجاج من سمرقند وغيرها من ديار المسلمين، كانوا جميعًا يمرون بالقاهرة ويسيرون مع محملها لقوة مصر وسطوتها وحسن تنظيمها لركب المحمل. "وكان أول من نظم المحمل مع الحج المصرى وأرسل الكسوة للكعبة وحماها بالعسكر شجرة الدر سنة ٦٤٨هـ/ ١٢٥٠م ومازالت هذه العادة متبعة إلى اليوم"[٣٠] (يعنى إلى القرن التاسع الهجرى ـ الخامس عشر الميلادى).

واهتم سلاطين المماليك اهتمامًا كبيرًا بركب الحج الذى كان عبارة عن مجتمع كبير متحرك له أنظمة شديدة الدقة وله موظفون منوطون برعاية كل ما يتعلق بأمور الحج، يشرف على كل هؤلاء أمير الحج، الذى كان غالبًا ما يتفانى فى خدمة الحجاج خشية سخطهم عليه. فيشير كل من ابن إياس والنويرى إلى أن الحجاج فى حالة رجوعهم راضين عن أداء أمير الحج فإنهم يرفعون الرايات البيضاء[٣١]. عند دخولهم القاهرة فيحظى أمير الحج برضاء السلطان المملوكى، وإن سخطوا عليه لسبب أو لآخر رفعوا الرايات السوداء تعبيرًا عن احتجاجهم على أمير الحج وتصرفاته[٣٢].

وبلغ اهتمام سلاطين المماليك أقصاه فى العناية بركب الحج فعينوا الموظفين القائمين على خدمة الحجاج ليلاً ونهارًا[٣٣]، كما صاحب الركب حاميات عسكرية لتأمينه من مخاطر الطريق، ومنع أعمال السلب والنهب من جانب البدو، فأحيانًا كان يتعرض الحجاج فى طريق البر لبعض اللصوص وقطّاع الطرق، كما قاموا برعاية دير سانت كاترين أحد المراكز الأرثوذكسية للتنسك والتوحد، والذى أقيم فى شبه جزيرة سيناء منذ القرن السادس الميلادى، وفى شهادة للتاريخ من الأنبا أفانجلوس[٣٤] ذكر أن السلاطين المماليك وضعوا هذا الدير تحت حمايتهم وحافظوا عليه من الغزوات البربرية. ويذكر الرحالة فيلكس فابرى[٣٥] أنه بعد زيارته لدير سانت كاترين توجه مع القافلة إلى البحر الأحمر ليركب السفينة من الطور إلى الشاطئ الغربى فى طريق القاهرة، وهناك كما يقول استوقفهم أحد المسئولين عن أمن الطريق واستعلم من الدليل الذى يقودهم عن سبب حملهم

السلاح مما يوحى بأنهم قوة حربية فأجاب الدليل إنهم حجاج، ولما كانوا يخشون قطاع الطرق فقد استأذنوا حاكم بيت المقدس فى حمل السلاح للدفاع، على أن يسلموا أسلحتهم فى القاهرة. فكان تعليق مسئول الأمن أنه لو اتبع الحجاج ذلك لقضوا على قطاع الطرق تمامًا. وأورد نعوم شقير[٣٦] نصًا للمهلبى (٥٧٥هـ/ ١١٧٩م) عن بلدة رفح فى شبه جزيرة سيناء "أن أهلها من قبائل لخم وجذام وفيهم لصوصية وإغارة على أمتعة الناس" حتى كلابهم أضر كلاب الأرض".

ولما كان الحجاج الغربيون الآتين من بيت المقدس يتوجهون بعد ذلك إلى سيناء لزيارة دير سانت كاترين، ثم يعودون إلى بلادهم عن طريق مصر، فقد احتل ميناء الطور بسيناء أهمية خاصة إلى جانب أهميته التجارية، فهو المحط الرئيسى للحجاج المسيحيين الوافدين لمصر من دير سانت كاترين والحجاج المسلمين الذاهبين إلى مكة والمدينة[٣٧]. كذلك كان بعيذاب أسقف يدعى بابناس، يذكر جارسان[٣٨] "أن الآباء المسيحيين كانوا يرعون أسقفية عيذاب حتى يتسنى للتجار والبحارة الذين يسافرون على البحر الأحمر أن يشاركوا هناك فى تناول القربان المقدس". فشكلت شبه جزيرة سيناء ومدن البحر الأحمر قوص والقصير وعيذاب دروبًا للحج[٣٩] الإسلامى والمسيحى، فرضت على الحكام المسلمين أن يهتموا بها ويعبدوها فى مختلف العصور وزاد الاهتمام بها فى العصر المملوكى، فحفروا الآبار والبرك[٤٠] على مساراتها وفى محطاتها لتوفير المياه اللازمة لقوافل الحجاج[٤١] فقد كان انقطاع المياه فى تلك الطرق المجدبة يشكل كارثة بالنسبة إلى الحجاج، فيذكر الجزيرى[٤٢] أنه فى سنة (٩٣٨هـ/ ١٥٢١م) حصل للركب عطش شديد وضرر بالغ لقلة الاعتناء بملء بركه بحيث إننى رأيت الفقراء ينشفون الفساقى بخرق ويمصونها". كما أقام سلاطين المماليك القلاع والأبراج لتوفير الحماية والأمن وقت نزول الحجاج فى هذه المحطات، وبنوا الجسور على الأودية الخطرة، ومهدوا العقبات الصعبة، ووضعوا المنارات وعلامات الطريق، كما قاموا ببناء الفنادق فى كل مرحلة أو محطة ينزل بها الحجاج، وانتعشت الأسواق فى تلك الطرق، فوجد الحاج كل ما يبغيه من بضائع، وذكر ابن بطوطة[٤٣] أنه فى طريقه للحج عن طريق سيناء مر بمدنها ورأى بكل منطقة

منها فندقًا يسمونه الخان ينزله المسافرون بدوابهم وبخارج كل خان ساقية للسبيل، وحانوت يشترى منه المسافر ما يحتاجه ودابته.

كذلك شهد ميناء عيذاب نهضة عمرانية كبيرة وذاعت شهرته من خلال الحج والتجارة فقد أدى عمرانه التجارى إلى عمرانه الدينى حيث أصبح طريقًا شهيرًا لجميع الحجاج الوافدين من مصر وحدودها الغربية وبخاصة الحجاج المغاربة(٤٤)، ويبدو أن العديد منهم استقروا بعيذاب والصحراء الواصلة بينها وبين قوص وكان منهم الحجاج والتجار، فقد ذكر ابن بطوطة(٤٥) أنه قابل فى عيذاب شيخًا مغربيًا هو الشيخ محمد المراكشى الذى ذكر أنه ابن الخليفة الموحدى المرتضى(٤٦). وأقام هذا الشيخ العديد من الأضرحة والزوايا بها. كما أقام غيره من المرتحلين ممن استقروا فى قوص وغيرها المنشآت المختلفة كما سيوضح البحث.

وقد اهتم السلاطين المماليك بإنشاء القلاع فى سيناء على درب الحج، فهناك قلعة الجندى أو صدر(٤٧)، التى بناها صلاح الدين الأيوبى، واهتم بها واستعملها سلاطين المماليك لخدمة الحجيج والتجار وتأمين الطريق وبجوارها قلعة النواطير وبها ثلاثة عمد من الحجر بين كل عمود مسيرة ساعة لهداية الحاج فى التيه(٤٨)، وكان موقعها مهمًا لتوافر المياه بالقرب منها، وهى عين صدر التى تتميز بغزارة مياهها(٤٩). ثم قلعة نخل(٥٠) أو العقبة التى بناها السلطان قانصوه الغورى (٩١٥هـ/ ـ ١٥٠٩م) فى مدينة نخل التى تبعد ٨٠ ميلاً عن السويس و٧٠ ميلاً عن العقبة(٥١)، وكانت تعرف قديمًا باسم الخان(٥٢)، وذلك على يد خاير بك المعمار، وكانت العقبة محطة من محطات الحج المصرى عبر سيناء(٥٣).

وكذلك قلعة العقبة بناها أيضًا السلطان الغورى ونقش عليها اسمه وكذلك كانت قلعة أيلة(٥٤)، وكان بها آبار منها ما هو داخل القلعة وهو يتميز بمائه العذب، وفى الخارج بئران ماؤهما عذب أيضًا وهما منهل الحاج. كما كانت قلعة عجرود(٥٥) شمال غرب السويس بمثابة أولى محطات درب الحج المصرى أنشأ بها الناصر حسن بن قلاوون أربع فساق كبيرة جددت فى عهد السلطان الغورى(٥٦). كما أنشأ الحاج البلك الجوجندار خان قديم بهذا المكان مما يدل

على أن يد المرتحلين من الحجاج امتدت إلى الإنشاءات التى تخدم أغراض الحج تقربًا إلى الله ـ سبحانه وتعالى ـ (٥٧). فكان يقام فى كل من نخل والعقبة فى زمن الحج سوق تباع فيها الأقمشة والمأكولات والحبوب وغيرها(٥٨).

وكان من الطبيعى بعد أن زال الخطر الصليبى تمامًا من بلاد الشام وفلسطين، والذى كان يهدد بدوره الحياة المستقرة فى شبه جزيرة سيناء أن يعود لسيناء استقرارها وتعود إلى حالتها الطبيعية فتطمئن القوافل التى تحمل الحجاج أو قوافل التجارة للمرور بدروبها، وبذلك نستطيع القول إن العصر المملوكى كان عصر إحياء طرق سيناء التجارية(٥٩).

التجارة

والعامل الخامس والمهم أيضًا من عوامل الارتحال كان عامل التجارة، فقد كان للمرتحلين بمختلف أجناسهم وأنواعهم أثرٌ كبيرٌ، وبصماتٌ واضحة على الحياة التجارية فى مصر فى العصر المملوكى، مما أدى إلى استحداث أنظمةٍ تجاريةٍ جديدة فى مصر.

فقد ظلت مصر والشام وموانيهما على البحر المتوسط والبحر الأحمر مراكز للاتصال التجارى بين المحيط الهندى وشرق آسيا والمحيط الأطلسى وغرب أوروبا حتى نهاية العصور الوسطى، فتجمعت فى أسواقها المتاجر الشرقية والغربية، ووقع عبء نقلها وتوزيعها على عاتق التجار العرب وتجار المدن والجمهوريات الإيطالية والفرنسية والقطالونيين(٦٠).

وكان لتجار مصر وكلاء ومندوبون فى الشرق الأدنى والأقصى ولتجار الغرب مثل ذلك فى مصر، وبلغ النظام التجارى درجة راقية على أيدى القناصل التجاريين الغربيين(٦١) فى مصر حيث طبقوا فى وكالاتهم، وفى فنادقهم وعلى سفنهم فى عرض البحر النظام السائد فى أوطانهم مع عدم الإخلال بالنظم المحلية مما أدى إلى استحداث نظم جديدة نابعة من متطلبات الحياة التجارية(٦٢).

وكان على الوكيل أن يقيم مخزنًا ضخمًا يخزن فيه بضائع عملائه، ويعتبر كغرفة مقاصة لعملياته وصفقاته التجارية بوجه عام أو للسلع التى تخصص فيها، كما قام الوكيل بدور الصراف؛ حيث يودع التجار الأجانب أموالهم لديه، وهو الذى يقوم بالدفع نيابة عنهم، وكانت الوكالة تشبه مكتب البريد؛ حيث كانت ترسل إليها الخطابات الخاصة بالعملاء أيضًا(٦٣).

وتطورت نظم التجارة فظهر نظام "المراصد" التى هى قوائم الأسعار والضرائب على الصادرات والواردات وقد سادت هذه النظم مدن مصر وموانيها فى البحرين الأحمر والمتوسط، وأنشئت لذلك الجمارك فى موانئ القلزم والسويس والطور وعيذاب والقصير وقوص.

وكانت تلك التجارة تسمى تجارة العبور (أو الترانسيت)، وكانت الدولة تحصل عليها جمارك، وكان القناصل التجاريون ووكلاء الهيئات التجارية يقومون بعملية تسهيل تجارة العبور وتستفيد السلطات المماليكية والتجار الأوروبيون من هذا النظام أموالاً طائلة كل عام، هذا بالإضافة إلى أرباح التجار الوطنيين إذ تشمل هذه الفائدة تاجر الجملة والوسيط وتاجر التجزئة إذ تزداد الأسعار بعد كل رسم عبور(٦٤).

وتنافست تلك الموانئ فى جذب البضائع إليها، وقامت الدولة بتشديد الحراسة على تلك المناطق تشجيعًا لارتيادها وازدهار تجارتها، ويقوم بعمليات تجارة العبور تجار الكارمية(٦٥).

ففى سيناء مثلت بلدة قطية(٦٦) - التى تقع فى الطريق بين مصر والشام - نقطة جمارك منذ القرن الثامن الهجرى الرابع عشر الميلادى "وبها تؤخذ الزكاة من التجار ونفيس أمتعتهم ويبحث عما لديهم أشد البحث، وفيها الدواوين والعمال والكتاب والشهود ومجباها فى كل يوم ألف دينار من الذهب"(٦٧) مما يدل على انتعاش هذه المنطقة الجمركية.

وفى قطية عمل المرتحلون كموظفى جمارك لدى سلطنة المماليك فيذكر ابن بطوطة(٦٨) أنه إذا جاء الليل مسحوا على الرمل حتى لا يبقى به أثر، ثم يأتى

الأمير صباحًا فينظر إلى الرمل فإن وجد به أثرًا طالب العرب بإحضار مؤثره، فيذهبون فى طلبه فلا يفوتهم فيأتون به الأمير فيعاقبه بما شاء. وذكر أن أحد موظفى هذه النقطة الجمركية كان مغربيًا يُدعى عبد الجليل المغربى الوقاف، وهو يعرف المغاربة وبلادهم فيسأل من ورد منهم من أى البلاد هو ولأى سبب جاء مصر(٦٩). وأحيانًا كانت تتم عمليات استثناء للبعض من العابرين، فقد أجاز متولى الجمرك ٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م عز الدين استادار أقمارى ومساعده عبد الجليل الوقاف أجازا لابن بطوطة ومن معه من المغاربة المرور دون اعتراض؛ لأن متولى الجمرك كان مغربى الأصل(٧٠). وأحيانًا كانت هناك استثناءات أيضًا تمنح للتجار من نواب الشام(٧١).

كما شكلت مدينة الطور(٧٢) بمينائها مركزًا لجمع البضائع، وبها دائرة جمركية تحصل فيها الرسوم، وكانت قوافل السفن تصل إلى الطور مرتين فى السنة فى أوائل سبتمبر، وفى شهر مارس، وكانت سفن أوروبا ولا سيما سفن البندقية ترتب سفر قوافلها إلى الموانى المصرية وفقًا لبرنامج دخول القوافل البحرية المصرية إلى الطور، فشكلت الطور فى العصر المملوكى محور التجارة العالمية لذلك اهتم بها السلاطين اهتمامًا خاصًا فأسسوا فيها المبانى لموظفى الجمارك والأماكن لإسكان الحامية(٧٣).

وبعد سقوط القسطنطينية سنة (٨٥٧هـ/ ١٤٥٣م) تركزت التجارة فى البحر الأحمر، وخصصت السلطات المماليكية ميناء أيلة(٧٤) لمرور السلع القاصدة إلى الشام وميناء الطور لسلع القاهرة، وكانت السلطات المملوكية تحصل على أرباح كبيرة من تحصيل الرسوم التى تفرضها على الحجاج المسلمين أو المسيحيين المارين عبر أراضيها إلى الأراضى المقدسة(٧٥). لذلك اهتم بها السلاطين المماليك اهتمامًا شديدًا فأنشئوا بها مارستانًا، وعملوا على توفير الدكاكين لخدمة المسافرين وتوفير احتياجاتهم(٧٦).

وحين أراد السلطان الغورى (٩٠٦ ـ ٩٢٢هـ/ ١٥٠١ ـ ١٥١٦م) تهديد البابوية وملوك أوروبا بمنع الحج للأراضى المسيحية فى فلسطين إذا لم يوقف البرتغاليون تعرضهم لتجارة السلطان الشرقية فى الهند، رد عليه سفير البندقية

تالدى (٩١٠هـ/ ١٥٠٤م) إن هذا سيحرم بلادك من رسوم ضخمة، ويفقدك عطف الدول الأوروبية المسيحية، بل سيثيرها عليك ولن يمنع البرتغاليون من هدفهم"[٧٧].

ويدفع الحاج رسومًا للحج ورسومًا للجمرك عن تجارته إذا كان يحمل متاجر، ورسومًا للقنصل الذى يسهل أمور الحج للمسيحيين إلى بيت المقدس، ورعاية تجارة مواطنيهم كما يدفع الحاج أجرة دليل الطريق[٧٨].

كما اهتم سلاطين المماليك بحماية قطية وميناء الطينة[٧٩] بها وهو ميناء مهم على البحر المتوسط، ارتبط بمدينة قطية وأدرك سلاطين المماليك أهمية هذا الميناء فقد كان مرسى للتجار الجنوية وميناء لسفر الأمراء. وقد تعرض هذا الميناء لهجمات الفرنج أكثر من مرة ففى ٧٨٥هـ/ ١٣٨٣م هجموا عليها وأسروا سبعة من أفراد أهلها وقتلوا واحدًا ثم اتجهوا إلى دمياط وباعوا بها الأسرى[٨٠]. ثم فى سنة ٨١٤هـ/ ١٤١١م اتجهوا من الإسكندرية إلى ميناء الطينة بمراكبهم "فسبوا نساء أهلها" وحدثت معركة بينهم وبين أهلها وقتلوا عددًا من الأهالى واستولوا على أموالهم ونهبوا أمتعة التجار[٨١]. فقد كان الطريق من قطية إلى العريش يكاد يخلو من الناس، فسارع سلاطين المماليك بإقامة برج بالقرب من الطينة على البحر المتوسط، وقام ببنائه الزينى عبد القادر بن فخر الدين بن عبدالغنى بن أبى الفرج ٨٢٨هـ/ ١٤٣٤م إبان عهد السلطان الأشرف برسباى، ثم بنى وشحن بالأسلحة وأقيم فيه خمسة وعشرون مقاتلاً منهم عشرة فرسان[٨٢].

واستمرارًا لسياسة السلاطين المماليك فى الاهتمام بميناء الطينة، وفى عهد السلطان خشقدم ٨٦٥ هـ/ ١٤٦١م كلف الأمير يردبك الدوادار الثانى، والأمير ناصر الدين نقيب الحسبة بالتوجه إلى ميناء الطينة لإقامة برج آخر وتمت إقامته بالفعل[٨٣] فأصبحت الطينة وقلاعها بمثابة نقطة عسكرية مهمة لحراسة الحدود. كما مثّلت حلقة وصل بين مصر والشام سواء فى المراسلة عن طريق البريد أو فى استقبال الأمراء والسلاطين أو توديعهم[٨٤] مثلما حدث عند مرور الأمير يشبك ٨٠٧هـ/ ١٤٠٤م فقد استقبله العربان ورحبوا به[٨٥].

واستوطن الكثير من العربان قطية، وكانوا ينتمون إلى قبائل وبطون وأفخاذ مختلفة فمنهم قبيلة ثعلبة التى جاءت إلى تلك المنطقة أثناء دخول صلاح الدين الأيوبى مصر، كما وجدت أيضًا بطن "بنو بياضة والأخارسة والأحادسة" وعربان العايد وهلباسويد، وهم بطن من بطون زيد بن حرام بن جذام(٨٦). وتولى كل من هؤلاء العربان مهمة معينة فى قطية فقامت قبيلة العايد بحراسة وخفر البدرية(٨٧)، وبعضهم قاموا بحراسة ميناء الطينة وبعضهم كان عليه مساعدة الموظفين القائمين على جمرك قطية وتتبع التجار الهاربين من دفع الجمارك أو الضرائب المقررة عليهم(٨٨).

أما عن الجمارك أو الترانسيت (ويقصد بها تجارة العبور) بقوص وعيذاب، فقد تحدث الرحالة ابن جبير(٨٩) عن تعرض المسافرين للتفتيش والبحث عما يخفونه من أموال لدرجة أن الحجاج يتعرضون أحيانًا للتفتيش الذاتى من قبل موظفى الجمارك لدرجة المهانة، فيصعدون إلى المراكب استكشافًا لما فيها. كما ذكر أنه فى الجهة القبلية بقوص "مكان يسمى المبرز(٩٠) فسيح الساحة، يجتمع فيه رحال الحاج والتجارة، وتشد فيه ومنه يستقلون ويرحلون، وفيه يوزن ما يحتاج إلى وزنه على الجمالين"(٩١) معنى ذلك أن المتاع يوزن قبل أن يرفع على الجمال.

إذًا كانت هذه النقاط الجمركية مشابهة لما نحن عليه الآن من وزن الأمتعة، وجمارك على البضائع والمشتريات ثم براءة (جواز سفر) دخول وخروج، "ومن يسمح له باجتياز تلك المنطقة يمنح براءة (جواز يحملها بعد اجتيازه)(٩٢). وسميت أيضًا "بأوراق الطريق" أو الإقامة.. وفيها كان يُسجل اسم صاحبها وعمره ووصف دقيق لشخصه وبعض الصفات المميزة كلون الشعر أو العينين أو وجود شىء مميز واضح كذلك كانت تسجل ديانته وبلده فى تلك الإقامة(٩٣).

جنسيات التجار المرتحلين وأنواع تجارتهم:

تعددت جنسيات التجار المرتحلين إلى سيناء والبحر الأحمر، كما تعددت أنواع تجاراتهم فمنهم الفواخرية وأكثر هؤلاء من مهاجرى جنوب سوريا جاءوها بعد تأسيس قلعة العريش للاتجار مع بدو العريش ولقبوا بالفواخرية؛ لأن أكثرهم كانوا يتجرون بالفخار يأتون به من معمل فخارٍ بغزة لصنع آنية الماء من تربة

سوداء هناك، وأهل العريش يشترون منهم الجرار السود التى يستخدمونها لنقل الماء(٩٤).

ومارست قبائل العربان المرتحلين تجارة النقل فى مواسم الحج، فكانوا يقومون بتأجير الجمال للحجاج والتجار المارين بالصحراء. وفى مقارنة يعقدها جارسان(٩٥) توضح جشع هؤلاء الجمالين واستغلالهم قال إن استئجار جملين من قوص إلى عيذاب كان يكلف خمسة دينارات بينما كانت خدمات رسول خاص من القاهرة إلى قوص تكلف نحو دينارين"(٩٦)، ويذكر ابن بطوطة(٩٧) أن المسافة من قوص إلى عيذاب كانت قرابة عشرين يومًا بالجمال. وسيطرت القبائل اليمنية على وسائل النقل فى عيذاب حتى أنه كانت تحدث فتن واضطرابات بين القبائل المحتكرة تجارة النقل على الجمال وهم من بلى أفخاذ قضاعة من قبائل العرب وبين بعض الأغزاز(٩٨) بسبب التزاحم على الماء، وحصلوا أموالاً عديدة من القوافل الواردة والصادرة من عيذاب وإليها(٩٩)، وهى محملة بالسلع من الهند إلى اليمن ثم من اليمن إلى عيذاب وبخاصة الفلفل والقرفة. وأحيانًا كان يقوم ملك النوبة بإغارات على عيذاب(١٠٠) ويقتل تجارها مما يستدعى تدخل الحكومة ومحاربته وأسر فرسانه وبيعهم كرقيق بثلاثة دراهم للشخص وإهداء السلطان المملوكى الباقين منهم(١٠١).

وانتشرت قبائل البجاة(١٠٢) بين النيل والبحر الأحمر وامتدت مساكنهم على طول الطريق التجارى بين قوص وعيذاب(١٠٣) مما يوضح أثر عاملى الحج والتجارة على امتداد المدن واتساعها كذلك كان أهل عيذاب يحتكرون نقل الحجاج فيشحنونهم فى المراكب الصغيرة المسماة بالجلاب(١٠٤)، ويجلس بعضهم فوق بعض، وقد شبهها ابن جبير(١٠٥) بأنها "كأقفاص الدجاج المملوءة" طمعًا فى أكبر نسبة من الربح أو المال فتتعرض أرواح الحجاج للخطر، وفى ذلك يقولون «علينا بالألواح، وعلى الحجاج بالأرواح» وهذا مثل متعارف بينهم.

وثمة دور ظهر للمرتحلين من التجار كقضاة فى العصر المملوكى: حيث يذكر الأدفوى(١٠٦) قاضيًا يدعى "عبد المنعم بن أحمد بن عبد المجيد التقى، قاضى عيذاب والخطيب بها أقام حاكمًا بها وبالأقصرين وطود، ستين سنة أو ما

يقاربها. وكان فيه نفع للحجاج والورَّاد، قوى الحرمة، نافذ الكلمة ويقول شعرًا يـزن بعضه توفى (٧٣٢هـ/ ١٣٣١م) وقد جاوز الثمانين. وكذلك "محمد بن إسماعيل بن عيسى بن أبى النضر ينعت بالتقى ... اشتغل بالفقه على مذهب الشافعى وناب فى الحكم بعيذاب"(١٠٧). فكان هناك العلماء من التجار الذى أثروا الحياة الأدبية فى مصر فى العصر المملوكى.

ومن الطوائف التى هاجرت وارتحلت إلى قوص التجار اليهود الذين كانوا فى البداية يكتفون بالحضور إليها وقت وصول قافلة البحر الأحمر، ثم استقروا شيئًا فشيئًا: حيث نجد بينهم من يحمل صفة "المعلم" بما يشير إلى وجود عائلات، ومن يحمل صفة "نقيب الحرفة"، (عريف) بما يشير إلى وجود حرفيين، كذلك انتشر اليهود خارجها بالقرب من المدينة فيستقرون على الأطراف مما يدل على تأثير التجارة فى إعمار تلك المناطق بالسكان. واشترك أيضًا المغاربة والحرفيون الصباغون من مصر السفلى وصغار التجار فى تلك التجارات(١٠٨)، مما يشكل هجرة داخلية أو ارتحالاً داخليًا محليًا باحثين فى المدينة عن عمل لقاء أجر على أسطح المراكب.

كذلك كان المرتحلون من المغاربة أكثر الفئات اتصالاً بمصر، وموَّنوا أسواقها بسلع شمال إفريقية وغربها ووسطها وأحيانًا من أوروبا ويجلبون كذلك الذهب وبه يدفعون أثمان سلعهم(١٠٩).

وأدى سقوط الأندلس على أيدى الإسبان، وانهيار غرناطة وسقوطها إلى فرض السلطات المماليكية بعض القيود على وصول الأجانب للبلاد وبخاصة التجار والحجاج فى تلك الفترة، واستخدم السلطان قايتباى (٨٧٢ - ٩٠١هـ/ ١٤٦٨ - ١٤٩٦م) طريق الحج المسيحى فى سيناء كنوع من الضغط على الملك فردناند ليكف عن أذى المسلمين فى غرناطة، وهدد بمنع الحج للأراضى المسيحية المقدسة، وفرض قيود على الأجانب فى بلاده. وذكر نعيم زكى أن الرحالة الألمانى «برايدنباخ» لاحظ خلال زيارته لمصر فى العصر المملوكى، والتى تزامنت مع فترة الصراع على غرناطة أن عدد اليهود المرتحلين إلى مصر زاد إلى

قرابة ١٥٠٠٠ نسمة ويعملون جميعهم فى التجارة. وعلل هذه الزيادة بهجرتهم الجماعية من إسبانيا بعد أن طردهم منها الملك فردناند(١١٠).

ولما تولى السلطان الغورى ٩٠٦هـ/ ١٥٠١م أرسل الملك فردناند سفيره الإيطالى "بيير مارتير دانجييرا" لإصلاح ما توتر من علاقة الدولة المملوكية بالملك الإسبانى، وطلب هذا السفير أثناء زيارته إصلاح ما تهدم من الأماكن المسيحية، واقترح على السلطان رصد رسوم الحج لهذه الإصلاحات(١١١). مما يعنى أمرًا هامًا وهو أن تلك الطرق كانت محط اهتمام السلطات المحلية والدولية أيضًا.

وثمة دور مهم مؤثر يظهر للبنادقة فى المجال التجارى، فكان معظم العاملين فى الوكالات التجارية التى أنشئت لخدمة التجارة من الشباب الذى هجر وطنه وارتحل بحثًا عن الثروة من التجارة واكتساب الخبرات، فقد كان البنادقة الإيطاليون يلحقون أبناءهم بالتجار الرحل إلى الشرق، فإذا عادوا كانت الثروة والشهرة فى ركابهم، ولطول ترددهم على الأسواق والوكالات لم يعد هناك مبرر للتفرقة بينهم وبين مواطنى مصر، فهم يختلطون بهم كتجار يعملون لصالحهم وصالح غيرهم بالعقود وخطابات التوصية.

أما أشهر التجار وأهمهم على الإطلاق فهم تجار الكارم، فقد شهدت مصر فى عصر المماليك نشاطًا تجاريًا كبيرًا مع بلدان السودان الغربى وإفريقيا الوسطى، وعرف تجار تلك الجهات باسم الكارم أو الكارمية(١١٢) نسبةً إلى مملكة كانم، كما عرف بعض طوائفهم باسم التكرور نسبة إلى مملكة التكرور، وهم يجلبون إلى دولة المماليك التوابل والبهار والبخور والعبيد، وامتد نشاطهم كذلك إلى الهند والصين، وظهر التأثير الصينى فى استعمال إبرة المغناطيس فى الملاحة البحرية من التجار الصينيين(١١٣) مما ساعد على رواج التجارة فى العصر المملوكى.

وأصبح اسم الكارمية يطلق على كل من يعمل فى البهار والفلفل، وكان منهم أيضًا العراقيون الذين أثروا الحياة التجارية والعلمية فى مصر(١١٤)، وكذلك كان للقطالونيين مساهمة فى تجارة الكارم(١١٥)، واتخذ عدد كبير من تجار الكارم بمختلف أجناسهم مدينة قوص مركزًا لنشاطهم التجارى الواسع(١١٦).

وارتبط ذلك النشاط عن طريق ميناء عيذاب والقصير على البحر الأحمر وعدن والهند، الذى كان يعد من أهم مراكز التجارة بالبحر الأحمر الذى كان يعتبر بحيرةً إسلاميةً لهم بعد أن منع التجار الأجانب من الوصول إليه(١١٧).

ولما كانت التوابل الشرقية هى غذاء الأغنياء فى غرب أوروبا، كما كان البخور الشرقى من متطلبات الكنائس الغربية، وكان الأشراف ورجال الكنيسة مولعين بالطعام المتبل، فقد ازداد الإلحاح فى طلب التوابل لشدة البرد وتتبيل الطعام وحفظه إلى جانب استعمال بعض التوابل كعقار طبى، فكان تجار الكارمية يستوردون هذه البضائع من الشرق الأقصى ويصدرونها إلى أوروبا عبر طرق مصر البحرية، وكانت قوص مركزًا لنشاطهم التجارى الواسع، وغدت المدينة سوقًا واسعة لتجارة إفريقية الوسطى واليمن والحبشة والهند، وكونوا بها نقابة خاصة بهم هيمنت على تجارة التوابل والبخور والعاج، واحتكروها حتى انتزعها منهم المماليك(١١٨)، وكان لطائفتهم رئيس معترف به من قبل الحكومة سمى رئيس الكارمية(١١٩)، ولثرائهم كان بعض سلاطين المماليك يقترضون منهم الأموال كلما اضطرتهم الظروف إلى ذلك، وكانوا دعامة البناء الاقتصادى فى مصر فى العصور الوسطى(١٢٠).

قام الكارمية كذلك بدور مهم فى العلاقات الدولية إلى جانب التجارة فقد مارسوا دورهم كسفراء من قبل الحكومة المصرية من ذلك أن السلطان برسباى (٨٢٥ ـ ٨٤١ هـ/ ١٤٢٢ ـ ١٤٣٨م) أرسل سفارة إلى الصين مكونة من بعض تجار الكارم لتقوية أواصر الصداقة والصلة بين الدولتين المملوكية فى مصر والمغولية فى الصين، وكان هؤلاء التجار يحملون الهدايا من السلطان المملوكى إلى الإمبراطور الصينى وأسرته، وعند عودتهم يحملون هدايا الإمبراطور للسلطان المملوكى(١٢١).

ونستطيع القول ـ باطمئنان ـ إن قوص لم تكن مجرد طريق مرور بالنسبة إلى تجار الكارم، بل كانت مكان إقامة كما يقول جارسان(١٢٢)؛ لأننا نجد شاهد قبر لأحد تجار الكارم فى ضريح عبد الكريم الكبير فى قنا وهى "حظوة لا مِراء فى أن ثمنها كان غاليًا".

وكان من تجار الكارم العلماء والفقهاء مثل: أحمد بن عبد الوهاب بن حريز التاجر الكارمى كان شاعرًا له ديوان شعر ولا يتكلم إلا مقفى(١٢٣).

ويتضح لدينا أن هؤلاء التجار كانوا ملتحمين بالمجتمع المحلى وبخاصة والى قوص، وكانت لهم علاقات حميمية ومتميزة مع العلماء والفقهاء بالمدينة ويوزعون صدقاتهم على الفقراء والمنقطعين للعبادة، كما تواجدوا فى مراكز العلم ينهلون من الفقهاء والعلماء الأمر الذى جعلهم يندمجون فى المجتمع، وتصاهروا مع عائلات الفقهاء والعلماء فقد تزوج زين الدين محمد بن كمال الدين محمد بن الشيخ تقى الدين محمد القشيرى بنت شرف الدين ابن الأصيل الكارمى(١٢٤)، وكذلك تزوج محمد بن محمد بن عبد الرحمن بن محمد النخعى القوصى، وكان فقيهًا وعالمًا من بنت ابن الجبلى الكارمى، بل وشاركه فى تجارة الكارم، حيث يذكر الأدفوى أنه "سافر بالكارم مدة"(١٢٥).

أسهم تجار الكارمية كذلك فى إنشاء المدارس، مثلما فعل أحد تجار الكارم نائب القاضى ويدعى محيى الدين بن يحيى القرشى حين قام ببناء مدرسته، ويبدو أن تجار الكارم أيضًا قاموا بتشييد العديد من الفنادق ذات أفنية تشتمل على مساجد وغير ذلك من الملحقات كما حفلت قوص بالعديد من الحمامات والفنادق والبيوت الفاخرة، فلا يجب أن نغفل أنهم اتخذوا الإسلام أساسًا لوحدة طائفتهم(١٢٦). وكان الشعراء يمدحونهم على كرمهم هذا. ومما يدل على أن هؤلاء التجار المرتحلين أقاموا بعائلاتهم فى قوص ما يذكره چارسان(١٢٧) من أن ابنة تاجر كارمى كبير قدمت ثروتها إلى ابن فقيه محترم، استخدم هذه الأموال فى أعمال استثمارية خاصة به ثم غدر بها بعد ذلك وتركها.

وكان للتجار العراقيين بصمات واضحة على التجارة فى هذا العصر ومن أهم المدن التجارية التى استقطبت المرتحلين من العراق قوص وعيذاب، واشتهر منهم بقوص وأصبح واليًا فى عهد الناصر محمد بن قلاوون (٦٩٣ - ٧٤١هـ/ ١٢٩٣-١٣٤٠م) عبد المؤمن بن عبد الوهاب البغدادى المعروف بابن المجير التاجر الموصلى الأصل (ت٧٤٢هـ/ ١٣٤١م)، وكان قد قدم إلى مصر فى أواخر القرن السابع الهجرى وتقرب من الناصر محمد بن قلاوون وعمل عنده وكان مقدامًا

جريئًا فخاف منه الناصر وأبعده إلى قوص حيث استقر واليًا بها(١٢٨)، كذلك كان للمغاربة باع كبير فى تجارة ذلك العصر كما يذكر الرحالة الوزان(١٢٩) فى كتابه وصف إفريقيا.

جهود الدولة فى دعم النشاط التجارى

كانت الدولة المملوكية تسيطر على أغلب الطرق التجارية، وعينت الجند المحليين لحراستها، كما عينت جندًا مرافقين للقوافل التجارية فى مختلف طرقها منها طريق السويس والطور والقلزم، وكذلك طريق قنا القصير وعيذاب، كما كان التنافس شديدًا بين الأسواق مما دفع الحكومة إلى تحسين وسائل المواصلات البرية، وتشديد الحراسة عليها تشجيعًا لارتيادها وازدهار تجارتها، ومنع قطاع الطرق من التعرض للتجار أو الحجاج بها. فأحيانًا كان الأعراب يتعرضون للحجاج ويفرضون عليهم إتاوة قد تصل إلى مائة وخمسين درهمًا ليتركوه(١٣٠). وكثيرًا ما هاجم قطاع الطرق القوافل بخاصة على طريق العريش ويتعرض التجار للقتل على أيدى هؤلاء(١٣١).

وأقيمت الوكالات والقيساريات والخانات والرباع التى فوقها ثم الفنادق، وترجع أهمية الوكالات إلى التنظيم التجارى الذى ساد العصور الوسطى، والفنادق فى مصر هبة من الحكومة للتجار الأجانب، وتستطيع الدولة أن تستردها وقتما تريد وتتبع هذه الفنادق إدارة الجمارك بالموانى ويشرف على الفندق موظف يعرف بالفندقى وأحيانًا كان يسمح لبعض الفنادق بإيواء الأجانب المارين بمصر أو بالإسكندرية أو الشام أو الحجاج لبيت المقدس وسيناء لبعض ليال نظير أجر معلوم. ومن المنشآت أيضًا "الخان"، وهو مبنى ضخم يحتوى على مجموعة من الحوانيت الكبيرة أو الصغيرة، ومستودعات للبضائع ويتوسط الخان فناء ضخم فى هيئة رواق مغطى حيث يحفظ كبار التجار بضائعهم(١٣٢)، ويجدون فى الخان المأوى لهم ولدوابهم خلال رحلتهم، وحتى القرن الخامس عشر تعددت هذه الخانات وكثرت، وأصبحت من أهم مؤسسات التجارة الداخلية والخارجية، وكان المرتحلون من كبار رجال الأعمال والتجار وكذلك أمراء المماليك يتبارون فى بناء المنازل والقصور الفخمة والضخمة يحولونها إلى خانات ووكالات

وقياسر ويؤجرونها للهيئات أو للتجار بالحجرة بأسعار خيالية وبداخل الخانات مساجد صغيرة وخزينة عامة ويؤدى الخان وظيفة حى قائم بذاته وتزدحم طرقاته وحاراته الضيقة بالناس خلال مزادات التجارة ويتكون الخان أحيانًا من ثلاثة طباق(١٣٣).

أما التجار العابرون فكانت لهم منشآتهم من فنادق وخانات خارج المدن على الطرق التجارية لكى تلائم الغرض من بنائها وهو إيواء التجار بسلعهم ودوابهم، ومن هذا النوع خان عند بركة الحاج على طريق السويس القاهرة. وكان فندق ناربون بسيناء أول من قدم خدمة إيواء الحجاج لبيت المقدس والتجار العابرين بتصريح من السلطات المحلية نظير أجر معلوم.

ويذكر ابن جبير(١٣٤) فندقًا كبيرًا ينسب لابن العجمى بقوص لخدمة الحجاج والتجار مما يعنى أن هؤلاء المرتحلين أقاموا الفنادق كمنشأة تدر عليهم أرباحًا وخدمة لأقرانهم من المرتحلين. وقد وصف ابن جبير(١٣٥) قوص بقوله: "وهذه المدينة حفيلة الأسواق متسعة المرافق كثيرة الخلق لكثرة الصادر والوارد من الحجاج والتجار اليمنيين والهنديين وتجار أرض الحبشة، لأنها مخطر(١٣٦) للجميع، ومحط للرحال ومجتمع الرفاق، وملتقى الحجاج المغاربة والمصريين والإسكندرانيين ومن يتصل بهم، ومنها يفوزون(١٣٧) بصحراء عيذاب، وإليها انقلابهم فى صدرهم من الحج".

ونتج عن ازدهار طرق الحج والتجارة فى سيناء والبحر الأحمر أن أخذت القاهرة تمتد نحو الشمال الشرقى فى عصر المماليك وكذلك استحدثت مدن فى سيناء نتيجة تعبيد طرق التجارة والحج، فمثلاً بلدة القنطرة طريق العريش(١٣٨)، أنشأ هذه البلدة فى أثناء فتح ترعة القنطرة تجار ومتسببون أنشئوا هذه البلدة فبنوا فيها أكواخًا خشبية وأقاموا فيها يبيعون أنواع المأكولات والملبوسات والحبوب على البدو وعابرى السبيل، ثم بنوا المنازل بالطوب النيئ وسكنوها(١٣٩)، كذلك على الأطراف الجنوبية بين النيل والبحر الأحمر وامتدت مساكنهم على طول الطريق التجارى بين قوص وعيذاب، وكذلك قبائل العربان التى كانت تقدم

الخدمات للمرتحلين من الحجاج والتجار العابرين ويقول ابن بطوط(١٤٠): "ثم ركبت البحر بعد ذلك فى سنبوق برسم عيذاب، فردتنا الريح إلى جبل يعرف برأس دوائر، وسافرنا منه فى البر مع البجاة، فسلكنا صحراء كثيرة النعام والغزلان فيها عرب جهينة(١٤١) وبنو كاهل(١٤٢) وطاعتهم للبجاة" ... "وبعد مسيرة تسعة أيام من رأس دوائر وصلنا إلى عيذاب، وكان قد تقدم إليها بعض الرفقة فتلقانا أهلها بالخبز والتمر والماء. وأقمنا بها أيامًا"(١٤٣).

عامل الازدهار العلمى والاقتصادى

وننتقل إلى الحديث عن عامل مهم آخر من عوامل الارتحال وهو الازدهار العلمى والاقتصادى فى مصر فى العصر المملوكى، وتشجيع السلاطين وأمراء المماليك لحركة الصناعة والفنون والآداب.

فقد تأثرت الصناعات والفنون فى مصر تأثرًا كبيرًا بتوافد المرتحلين عليها من العراق والشام وبخاصةً حين سقطت الموصل فى أيدى المغول فى منتصف القرن السابع الهجرى، هاجر الصناع المواصلة إلى الشام ومصر عبر سيناء حيث استظلوا بحماية المماليك الذين لم يترددوا فى بسط هذه الحماية عليهم(١٤٤). وحاطوا هؤلاء الصناع بعنايتهم واندمج هؤلاء الصناع مع الصناع المصريين، الذين أخذوا بأساليبهم فى التكفيت وطرائقهم فى الترصيع، وأجادوا هذا الفن على نحو يثير الإعجاب، وما أن انتصف القرن السابع الهجرى إلا وقد امتزجت الأساليب الموصلية والمصرية فى تكفيت المعادن inscrustation امتزاجًا تامًا، فتبلور عن ذلك الطراز المملوكى المصرى فى صناعة التحف المعدنية(١٤٥).

واشتهر من الصناع المواصلة ـ على سبيل المثال ـ المعلم محمد بن سنقر البغدادى السنكرى، وتخصصت أسرته التى هاجرت إلى مصر بعد نكبة الموصل على أيدى التتار عن طريق سيناء فى صناعة المعادن المكفتة، وقد انتشروا فى مختلف مدن مصر، وتركوا بها بصمات واضحة مما يعكس تأثير ارتحال الأسر الصناعية العراقية لمصر عبر سيناء على الصناعة فى مصر بمختلف مدنها وكذلك على أوروبا(١٤٦).

وعمل العديد من المرتحلين العراقيين فى تلك الفترة كخطاطين، وانعكس ذلك على فن الخط والكتابة والصناعات المرتبطة بهما، فقد هاجر إلى مصر أعلام الخطاطين بعد سقوط بغداد فى أيدى المغول، وعاش الخط الكوفى فى العصر المملوكى جنبًا إلى جنب مع الخط الثلث، واشتركا معًا فى زخرفة الكثير من العمائر والمنتجات الصناعية المختلفة، فكان الخطاط فى كثير من الأحيان يستعملها فى زخرفة تحفة واحدة أو أثر معمارى واحد(١٤٧).

وقد اتخذت الكتابة أداة للتزيين وعنصرًا زخرفيًا مهمًا. ويظهر أثر امتزاج خطى الثلث مع الخط الكوفى على النقوش الموجودة فى قلعة صدر (الجندى) فى سيناء(١٤٨). وامتد نشاط الخطاطين العراقيين إلى مدن البحر الأحمر فاشتهر محمد بن يوسف بن عبد الله الجزرى المعروف بابن الحشاش، الذى ارتحل إلى مصر وسكن قوص(١٤٩).

وتأثرت مدن سيناء والبحر الأحمر ثقافيًا بارتحال العديد من العلماء الوافدين للحج أو التجارة، منهم إسماعيل بن محمد بن أبى بكر بن خسرو الكورانى الفارسى الأصل كان عالمًا متصوفًا(١٥٠)، وغالبًا ما ارتبطت الرحلتان فكان التجار الذاهبون للحج عبر دروب الحج المختلفة يمارسون عملهم كتجار، فقد كان موسم الحج ملتقى للعلماء الوافدين من كل مكان، وبزغ نجم الشيخ عبد الرحيم القنائى من مواليد "تزعا"(١٥١) من أعمال سبته(١٥٢) بالأندلس رحل من المغرب وأقام بمكة سبع سنين، ثم قدم قوص من أعمال قنا، وأقام بها وتزوج وله أولاد، وعلم ودرس على يديه العديد من العلماء(١٥٣).

وجدير بالذكر أن هجرات العلماء بين مصر الإسلامية والأندلس قد مثلت مرحلة مهمة من مراحل الاتصال الفكرى فقد مثلت هذه الهجرة مرحلتين الأولى مرحلة الأخذ وتستمر بين القطرين حتى نهاية القرن الخامس الهجرى. - وأصبح هؤلاء العلماء على اختلاف اتجاهاتهم همزة الوصل بين حضارة المشرق الإسلامى المتأصلة وحضارة المغرب الإسلامى الجديدة. والمتتبع لهؤلاء العلماء الوافدين إلى مصر يجد نفسه بين أنماط كثيرة من العلماء أسهموا دون توقف أو انقطاع فى إثراء الحياة الثقافية الأندلسية فمنهم من وفد إلى مصر وهو فى

طريقه إلى الحج، ومنهم من جاء إلى مصر بهدف تلقى العلم، ومنهم من استقر بها وعاش فيها وتوفى ودفن فى ثراها، وأصبح مهده الفكرى والعلمى يقع ضمن تراث مصر الثقافى الخالد"(١٥٤).

ثم تبدأ مرحلة العطاء، وتبدأ منذ القرن السادس الهجرى، فقد كان الأندلسيون المرتحلون "هدفهم الاستقرار فى مصر وعرض ما لديهم من علوم ومعارف فى المدارس المصرية ـ هى خلاصة الفكر الأندلسى الذى حصلته أجيال كثيرة من سابقيهم من المشرق والمغرب، ويبدو أن ذلك كان تحت وطأة الظروف السياسية السيئة فى بلادهم. حيث كانت هذه الفترة التى بدأت بسيادة المرابطين على بلاد الأندلس (٤٨٣هـ/ ١٠٩٠م) عصر تأخر وانكماش للثقافة الأندلسية" ومن بعدهم كان الموحدون، هؤلاء الذين اضمحل سلطان المسلمين فى عهدهم فى بلاد الأندلس اضمحلالاً واضحًا، وسقطت كثير من بلاد المسلمين، فى أيدى النصارى الإسبان. مما اضطر كثير من أهل العلم والأدب والفكر من الأندلسيين إلى الهجرة إلى بلاد المغرب ومصر والمشرق، وقد فتحت مصر أبوابها لهؤلاء العلماء فعاشوا فيها يتمتعون بحقوق المواطنة التى يتمتع بها المصريون.

وتجاوب هؤلاء العلماء مع المجتمع المصرى، وأصبحت لهم مكانتهم العلمية والاجتماعية بين إخوانهم من المصريين"(١٥٥).

ونبغوا فى العديد من العلوم سواء الدينية كعلوم القرآن والحديث والفقه، أو علوم اللغة والأدب والنحو، أو علوم الطب والصيدلة وكذلك علوم التاريخ(١٥٦). ومن أروع الأمثلة على ذلك أحمد بن محمد أبو العباس القرطبى(١٥٧).

وكان نزوح العلماء من مختلف أقطار العالم إلى مصر والتفاف تلامذتهم حولهم، والنهل من علمهم سببًا فى ازدهار الحياة الثقافية فى مصر ومدن البحر الأحمر متمثلة فى قوص التى خرج منها الإدفوى(١٥٨)، وكان الإدفوى قد درس على يد الشيخ أبى حيان الغرناطى(١٥٩)، فطلب من تلميذه الكمال الإدفوى أن يسجل النهضة العلمية لبلاد الصعيد ونتج عن ذلك كتابه الطالع السعيد.

ونبغ من العلماء الشيخ شمس الدين الأصبهانى من أصبهان وتتلمذ على يديه فى قوص العديد من العلماء، وكذلك محمد بن عبد الله السلمى الأندلسى المرسى المغربى الذى تدرج فى الوظائف حتى اعتلى مناصب الحكم والقضاء و"صنف التصانيف المفيدة النافعة وكان علم عصره فى العلم جامعًا لفنون متعددة عارفًا بالأصول والفروع والعربية والتفسير. وكان مولده بمرسية (٥٧١هـ/ ١١٧٥م)، وسمع بالمغرب والحجاز والشام والعراق وخراسان وحدث بالكثير مدة بالحجاز وديار مصر والشام والعراق وجاور بمكة زمنًا طويلاً.. توفى فى منتصف ربيع الأول بين الزعقة والعريش وهو متوجه من مصر إلى دمشق"(١٦٠).

وقد أورد الأستاذ الدكتور محمد عيسى الحريرى فى معرض حديثه عن هجرات العلماء نصًا يبين حياة الزهد والتقشف التى عاشها هؤلاء العلماء فقد كان أثير الدين محمد بن يوسف بن على بن حيان الأندلس الغرناطى نحوى عصره ولغويه ومقرؤه يقول "يكفى الفقير فى مصر أربعة أفلس. يشترى له بائتة بفلسين والباقى يأكل به الخبز"(١٦١).

وتأثر كل من الأدب والشعر وعلوم أخرى عديدة بحركة الارتحال إلى مصر فى العصر المملوكى، فأثر المرتحلون من الحجاج على فن الشعر فمنهم أحمد بن جعفر بن على الخمجى والذى ينعت بالشهاب الأرمنى، والذى تخلف عن ركب الحجيج بسبب مرضه، فانشد أبياتًا من الشعر (ت ٦٩٦هـ/ ١٢٩٦م)، وشعره هذا ظل ينشده كل من يتعرض للتأخر عن ركب الحج لمدة طويلة ومن شعره(١٦٢):

ضاع الزمان وما بلغت مرادى ... وتزايدت حرقى بطول بعادى
وبقيت من بعد الحجيج مخلَّفا ... والنار تضرم فى صميم فؤادى
يا طالبين لمكة لا تحملوا ... ماءً ولا تعبوا بقدح زناد
إن رمتموا ماءً خذوا من عبرتى ... أو رمتموا نارًا خذوا بفؤادى

ومنهم الشاعر البهاء زهير الذى ولد بمكة وعاش بقوص وهو صاحب دواوين مشهورة. وينشد أهل سيناء على الربابة «وكل شعر عندهم يغنى» وهو أنواع

القصيد والمواليا، وحداء الإبل وغناء الرقص وهو ثلاثة أنواع: الدحية والسامر والمشرقية(١٦٣).

وقد امتد تأثير هؤلاء المرتحلين من بلادهم إلى مدن مصر المختلفة ومنها القاهرة. فقد اشتهر الشاعر النحوى شمس الدين أبو عبد الله محمد بن يوسف الجزرى ثم المصرى وكان عالمًا بالنحو البيان، وعمل بقوص ثم انتقل إلى مصر، واستوطن بها وتوفى (٧١١هـ/ ١٣١١م)(١٦٤).

ولم تكن مسألة انعكاس ارتحال العلماء إلى مصر عليها فقط، وإنما أثر هؤلاء العلماء بعلمهم فى ثقافة مدن مصر المختلفة ثم أتقنوه وزادوا عليه وتفوقوا فيه نتاجًا لامتزاج ثقافتهم بالثقافة المصرية وارتحلوا به بعد ذلك إلى مدن الشام والمغرب وغيرها ليعلِّموه ويضيفوا عليه ثم يعودوا به إلى مصر مرة أخرى مما أثرى الحياة الثقافية فى مصر غاية الثراء. والدليل على ذلك الأديب العراقى محمد بن محمد بن محمد بن الحسن بن نباته الفارقى الأصل المصرى المولد، ولد بزقاق القناديل (٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م)، وهذا دليل على وجود أسرته بمصر وهجرتها إليها، وربما عقب سقوط مدن العراق فى أيدى المغول. وقد سمع من الأبرقوهى وغيره. وتتلمذ على الفقيه العراقى أبى العز الحرانى الذى ذاع صيته واشتهر بمصر كما سبق أن ذكرنا. وهذا يؤكد وجود أجيال متتابعات من العلماء العراقيين بمصر تخصصوا فى الفقه والعلوم الدينية واللغوية فى القرن السابع الهجرى وقد نبغ هذا الأديب فكان من فحول الشعراء ثم رحل إلى الشام (٧١٦هـ/ ١٣١٦م)، وأقام بها قرابة خمسين سنة ثم عاد فى أواخر عمره إلى مصر (٧٦١هـ/ ١٣٦٠م)، عندما استدعاه الناصر حسن، وكان شيخًا كبيرًا فقرر السلطان إجراء معلومه ومات (٧٦٨هـ/ ١٣٦٧م) ودفن بمقابر الصوفية ومن أشهر مؤلفاته كتاب «مطلع الفوائد» وكذلك شرح رسالة ابن زيدون(١٦٥). كذلك اشتهر على بن وهب بن مطيع بن أبى الطاعة أبو الحسن مجد الدين القشيرى الذى ذكره اليونينى(١٦٦) فى معرض حديثه عنه أنه "سكن وتوفى بقوص وتفقه على يد الحافظ أبو الحسن على بن المفضل المقدسى وصحبه وسمع منه وحدث ودرس وأفتى وصنف وانتفع به الناس وكان أحد الأئمة العلماء جامعًا لفنون من العلم

معروفًا بالصلاح والدين معظمًا عند الخاصة والعامة مطرحًا للتكلف كثير السعى فى قضاء حوائج الناس على سمت السلف الصالح"(١٦٧).

كذلك امتد تأثير المرتحلين العلمى إلى تطور البليقة(١٦٨)، وممن كان يتقنها محمد بن على بن وهب تقى الدين بن دقيق العيد القشيرى، كان خفيف الروح لطيفًا على نسك وورع ودين متبع، ينشد الشعر والموشح والزجل والبليق ومن بلاليقه:

بكيت قالوا عاشق ... سكت قالوا قد سلا

صليت قالوا ذوكر ... ما أكثر فضول الناس(١٦٩)

وممن أتقنها أيضًا عمر بن محمود ينعت بالشرف ابن الطفال (ت ٧٢٢هـ/ ١٣٢٢م) قال عنه الإدفوى "له نظم وبلاليق"(١٧٠). وإلى جانب الشعر والأدب أثر المرتحلون فى العلوم المختلفة أهمها علم المنطق والمعقولات الذى نبغ فيه عيسى ابن داود البغدادى الحنفى، فقد ارتحل إلى مصر، وأقام فى قوص وأثر فى تعليم أبنائها بما ينتفع من علمه إلى جانب نبوغه فى الطب(١٧١).

وكانت رحلات الرحالة من أهم عوامل الارتحال فكان مرور الرحالة المسلمين فى العصور الوسطى بتلك المدن بقصد أداء فريضة الحج، سببًا فى كونهم امتزجوا بالمجتمعات محل الدراسة، ورصدوا الانعكاسات الارتحالية لتلك المدن، كما رصدوا كل ما يتعلق بجغرافية مصر وسكانها وعاداتهم وتقاليدهم، ورصدوا الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية والدينية لمصر فى تلك الفترة ودونوا كل ما شهدوه، ومن أمثلة هؤلاء الرحالة ابن جبير(١٧٢) ـ وإن كانت رحلته قد سبقت العصر المملوكى بفترة وجيزة إلا أنه عندما جاء إلى مصر رصد كل ما بمدنها من ظواهر، وكذلك ابن بطوطة(١٧٣) ، وهو أشهر رحالة مسلم قدم إلى مصر (٧٢٥هـ/ ١٣٢٤/م) لأداء فريضة الحج، وكان لديه ميل شديد إلى التصوف، فاهتم بالكتابة عن المتصوفين وتحدث بدقة عن الحياة اليومية للمتصوف داخل الزاوية أو الخانقاه وأخبرنا عن اعتقاد المصريين وغيرهم من سكان المدن المختلفة فى كرامات هؤلاء ومعجزاتهم الخارقة التى يقومون بها، واعتقد هو

أيضًا فى كراماتهم وتفسيرهم للأحلام وبركتهم، وكان ينقل اعتقاده لمن اختلطوا به من المصريين وغيرهم أثناء مكوثه بدروب الحج التى يمر بها(١٧٤). ودوَّن مختلف انعكاسات حركات الارتحال للحج والتجارة على مدن سيناء والبحر الأحمر وقام بتدوين كل ذلك فى كتابه "تحفة النظار فى غرائب الأمصار وعجائب الأسفار"(١٧٥).

وكذلك الرحالة الحسن بن محمد الوزان الفاسى(١٧٦) الذى ولد بغرناطة قبل سقوطها فى أيدى الإسبان وقام بتسع رحلات كانت هى مادته فى كتابة وصف إفريقية منها رحلته إلى بلاد السودان مرورًا بمصر. وكذلك الرحالة التجيبى المتوفى (٧٣٠ هـ/ ١٣٢٩م) والذى زار مصر (٦٩٦هـ/ ١٢٩٦م) ونزل قوص ووصفها(١٧٧) مما أضفى على انعكاسات الارتحال لتلك المدينة المزيد من الضوء.

وجدير بالذكر أن كل من هؤلاء وغيرهم من الرحالة كانت له رؤياه المختلفة ومن مجموع تلك الرؤى نستطيع أن نتبين أحوال تلك المدن وأثر المرتحلين من حجاج وتجار وغيرهم عليها.

انعكاس الارتحال على النواحى الدينية: التصوف

وفى القرن السادس الهجرى ظهرت مدرسة صوفية كبيرة بصعيد مصر، وهى المدرسة التى أسسها الشيخ عبد الرحيم القنائى المتوفى (٥٩٢هـ/ ١١٩٥م)(١٧٨). ثم أخذ عنه كثيرون من صوفية الصعيد فى ذلك العصر. وأول تنظيم رسمى للطرق الصوفية يرجع إلى عصر السلطان صلاح الدين الأيوبى: حيث أنشأ للصوفية خانقاه سعيد السعداء وجعلها لإقامة الصوفية الوافدين إلى مصر، ووقف عليها أوقافًا سنة (٥٦٩هـ/ ١١٧٣م)(١٧٩).

ومما سبق يتضح أن أسماء كثيرة من أصحاب الطرق الصوفية فى ذلك العصر كان لمرتحلين مختلفى المنشأ.

إذًا لم يكن الميل إلى الزهد والتصوف ظاهرة وليدة هذا العصر، وإنما هى ظاهرة موروثة من عصور سابقة، ولكن الجديد فى الأمر شيوع التصوف والزهد بين فئات المجتمع المختلفة حتى السلاطين أنفسهم ويرجع ذلك لعدة عوامل منها

القلق السياسى والخوف الذى عانى منه المشرق الإسلامى بعد ضعف الدولة الإسلامية وظهور الصليبيين على المسرح السياسى فى قلب العالم الإسلامى، وبداية تهديد المغول للشرق الإسلامى منذ أوائل القرن السابع الهجرى فكثر الوعاظ والصوفية، وتطور التصوف فى هذه المرحلة التاريخية تطورًا كبيرًا، وشمل العالم الإسلامى كله وبخاصة فى مصر والشام والمغرب والعراق، وشملت هذه الموجة طبقات الناس على اختلاف مستوياتهم فكثر الوعاظ والصوفية(١٨٠).

ومن أقطاب الصوفية فى العراق والذين ارتحلوا إلى مصر وأثروا فى الحياة الدينية فى تلك الفترة الشيخ السهروردى (ت٦٣٢هـ/ ١٢٣٤م)(١٨١).

وقد تتلمذ على يديه العديد من الصوفية الذين ارتحل بعضهم إلى مصر، وعاشوا فيها ودرسوا بها ووعظوا أبناءها مما ساعد على دفع حركة الصوفية بمصر قدمًا إلى الأمام ومن أشهر تلاميذه فى مصر الشيخ الشاطبى محمد بن محمد بن إبراهيم الأنصارى، كان قد سمع بالمغرب، ثم رحل إلى المشرق فقرأ فى بغداد على علمائها، ومنهم ابن العسقلانى محمد بن أحمد التوزرى الأصل الذى ذكر ابن بطوطة(١٨٢) أنه بنى مسجدًا فى مدينة عيذاب، شهير "البركة رأيته وتبركت به" ، وكان قد سمع من الشيخ السهروردى كتاب عوارف المعارف، ولبس منه خرقة التصوف ثم رحل إلى مصر فتولى دار الحديث الكاملية وتوفى (٦٨٦هـ/ ١٢٨٧م)، بعد أن أفتى وصنف تصانيف مفيدة فى الحديث والزهد والتصوف.

من ذلك يتضح أن طريقة السهروردى انتشرت بصورة كبيرة فى مصر، وبدأ تلاميذه يؤسسون المدارس والربط الخاصة بهم(١٨٣) لنشر هذه الطريقة ونبغ منهم العديد فى الأدب والشعر والنثر-(١٨٤).

ووفد إلى مصر من العراق الشيخ أبو الفتح الواسطى وأقام بالإسكندرية وبشر بها بالطريقة الرفاعية، كما وفد إليها من المغرب السيد أحمد البدوى (٦٣٤هـ/ ١٢٣٦م) وظهر كذلك بطنطا وهو مؤسس الطريقة الأحمدية وتوفى (٦٧٥هـ/ ١٢٧٦م) وظهر كذلك الشيخ إبراهيم الدسوقى القرشى المتوفى (٦٧٦هـ /

١٢٧٧م) وهو مؤسس الطريقة البرهامية. وقد وفد إلى مصر أيضًا من المغرب أبو الحسن الشاذلى[١٨٥] قرابة (٦٤٤هـ/ ١٢٤٦م)، ومعه جمع من تلاميذه ومريديه، واستوطنوا مدينة الإسكندرية وكونوا بها طريقة صوفية مشهورة هى الطريقة الشاذلية، وكان من أبرز من قام على هذه الطريقة من بعده تلميذه أبو العباس المرسى المتوفى (٦٨٦هـ/ ١٢٨٧م)، من خلفه من بعده تلميذه ابن عطاء الله السكندرى[١٨٦]. فأصبحت أعظم الطرق الصوفية الموجودة وشارك الشاذلى فى الحياة العامة مما أكسبه مكانة خاصة فى المجتمع المصرى، فكان يقصده كبار رجال الدولة، والعلماء وعامة الشعب فى قضاء حاجاتهم يستشفعون به لدى رجال الدولة لقضاء مطالبهم، وكان الشيخ لا يرد إنسانًا يقصده بل يسعى لإجابة كل إلى مطلبه، كما شارك فى الحروب الصليبية (٦٤٨هـ/ ١٢٥٠م) على الرغم من كف بصره، فقد أدى رسالته وحرض على القتال ودعا إلى الجهاد وحفز الهمم وقوى العزائم، ويذكر ابن بطوطة[١٨٧] أنه لمس تأثير الشيخ الشاذلى فى أهل قوص بأنهم فى كل يوم بعد صلاة الصبح يقرءون حزبًا من القرآن، ثم يقرءون أوراد الشيخ أبى الحسن الشاذلى، وحزب البحر الذى كان يقرؤه على ركب سفينة ومازال تلامذته ومريدوه يقرءونه فى كل يوم. وقيل إنه دفن فى منطقة تسمى حميثراء فى صحراء عيذاب على البحر الأحمر.

ومن أبرز المرتحلين المتصوفة الشيخ أبو محمد بن عبد الرحيم بن أحمد بن حجون جاء إلى أرض الصعيد من بلاد الحجاز وجمع التلاميذ والمريدين على مذهب أهل السنة، وكان أبو الحسن على بن الصباغ صاحب الشيخ عبد الرحيم وساندە فى نشر المذهب السنى بقنا وقوص وغيرها من مدن الصعيد، ولما مات الشيخ القنائى خلفه ابن الصباغ فى هذه المهمة، فى الوقت نفسه الذى انتشر فيه المتصوفون فى كل أنحاء الصعيد بغية جمع المريدين فى الخوانق والربط ليلقنوهم التعاليم السنية كى يضطلعوا بدورهم فى نشرها كذلك أيضًا فى جميع أرجاء الصعيد. واشتهر منهم تلميذ ابن الصباغ شيخ الإسلام مجد الدين على بن وهب ابن مطيع بن أبى الطاعة القشيرى المعروف بابن دقيق العيد[١٨٨]، فقد كان أستاذ المدرسة التجيبية[١٨٩] بقوص، وكان دورهم أساسيًا لمحاربة المذهب

الشيعى، ولم يقتصر نشاط ابن دقيق العيد على قوص بل جاوزها إلى غيرها من ربوع مصر وأقاليم وادى النيل وقد توفى (٦٩٢هـ/ ١٢٩٢م). ونشطت حركة تدريس العلوم الشرعية واللغوية فى مدن البحر الأحمر، وكان من أوضح مظاهر انتشار التصوف وازدهاره فى تلك الحقبة بأرض الصعيد كثرة الخوانق والربط من ناحية وضخامة عدد المريدين والمتصوفين من ناحية أخرى، الأمر الذى يؤيدنا فيما نذهب إليه من القول بانتشار الحركة الصوفية وازدهارها فى جنوب مصر على وجه الخصوص.

وكما نشطت الحركة الصوفية وازدهرت فى الصعيد بفضل ابن الصباغ نشطت أيضًا حركة التدريس والتعليم وكثرت المدارس بمدن الصعيد وبخاصة كورة قوص وساهم العلماء المرتحلون من الأندلسيين مساهمة فعالة فى إثراء الحياة الأدبية فى قوص(١٩٠)، فقد توالى ارتحال هؤلاء العلماء إثر انتصارات الفرنجة على المسلمين هناك، كما كان لغزوات الصليبيين فى شمال العراق ومختلف ربوع سوريا وفلسطين ولبنان أكبر الأثر فى هجرة علماء المشرق إلى أرض وادى النيل، وكان أكثر هؤلاء قد اجتمعوا بابن الصباغ وأخذوا عنه مختلف المعارف الدينية حيث كان الصعيد هو الطريق الذى يأمن فيه الحجيج من أذى الفرنجة والصليبيين، الذين كانوا قد سيطروا فى أخريات القرن السادس الهجرى وأوائل القرن السابع على خليج العقبة وجزيرة تيران، واحتلوا قلاعًا فى جنوب الأردن، وأقاموا ممالك وإمارات فى أرض فلسطين، فأصبح طريق الحج غير مأمون مما جعل المسلمين يتجهون إلى مصر من مشارق الأرض ومغاربها ملتمسين الأمن والسلامة فى طريقهم إلى أداء فريضة الحج مما يعنى أن الحسن بن الصباغ كان ينتهز فرص مواسم الحج لنشر الفكر السنى بين الذاهبين والآيبين فى غير أرض الصعيد من أفواج الحجيج سواء منهم القادمون من بلاد الشام المشرق أو من إفريقيا على اختلاف أقطارها، وبلاد الأندلس والمغرب الأقصى(١٩١).

واستلزمت نهضة الحركة الصوفية فى مدن سيناء والبحر الأحمر إقامة منشآت لخدمة هذه الحركة أسهم المرتحلون من المتصوفة والتجار فى إقامتها، فقد اعتبرت الخانقاوات بمثابة مراكز تجمع إسلامى رئيسى يتربى فيها المريدون

ويتدربون على الزهد والتصوف، كما أنها تعد المرحلة الأولى فى التنظيم الصوفى الذى يعتمد على شيخ يحيط به مجموعة من التلاميذ، وليست فقط كبيوت أو أماكن لإقامة الشيخ والمريدين، وكانت هذه الخوانق والزوايا أو الأربطة محط عناية ورعاية الأثرياء والأمراء، ونتج عن انتشار هذه الزوايا والخوانق والأربطة التى كثيرًا ما دعمها الحجاج المارون وهم ـ غالبًا ـ مغاربة أن نشطت حركة التصوف نشاطًا ملحوظًا.

وأصبحت مصر فى القرن السابع الهجرى مركزًا مهمًا من مراكز التصوف التى يفد إليها الصوفية من جميع الأقطار الإسلامية الأخرى فيجدون لدعوتهم هدىً وقبولاً فى نفوس أبنائها وعطفًا من سلاطينها. فقد كانت الأوضاع فى مصر هى التى أدت إلى هذه الهجرات إليها، حيث إن الحياة فيها أكثر هدوءًا واستقرارًا وأهلها أكثر الشعوب مسالمةً واستجابةً وأحوالها العامة أكثر قابليةً لنشر مبادئ التصوف والآراء المختلفة، ولم تكن مصر مجرد معبر بين العالم الإسلامى فى المغرب والمشرق، وطريق سلكه الحجاج والتجار القادمون من بلاد المغرب والمشرق . بل كان السبب الرئيسى هو طبيعة مصر الخضراء السهلة وكثرة خيراتها وسهولة العيش فيها؛ حيث أورد الأستاذ الدكتور محمد عيسى الحريرى نصًا فى بحثه عن هجرات العلماء يؤكد ذلك المعنى جاء على لسان أثير الدين أبى حيان الأندلسى الغرناطى الذى عاش بمصر بعد (٦٨٤هـ/ ١٢٨٥م) حين كان يعيب على مشترى الكتب ويقول "الله يرزقك عقلاً تعيش به، أن أى كتاب أردته استعرته من خزائن الأوقاف"(١٩٢).

كما أثر كذلك ارتقاء التجارة والزراعة والصناعة بمصر على حركة الارتحال إليها، إلى جانب أنها كانت ـ وقتذاك ـ عامرة بنخبة من العلماء الكبار أتوا إليها من مختلف أرجاء العالم الإسلامى وكانت تدور بينهم المناقشات العلمية والمساجلات الصوفية، وكان منهم محمد بن إبراهيم بن محمد بن أبى بكر السبتى أبو الطيب المالكى نزيل قوص، كان من كبار العلماء سمع الحديث على الفقيه الحافظ أبى يعقوب يوسف بن عمر بن موسى بن أبى عيسى وقدم قوص وسمع بها العلامة الحافظ أبا الفتح القشيرى سنة (٦٧٣هـ/ ١٢٧٤م) وكتب

أبو الطيب هذا بخطه "كتاب سيبويه" وغيره وتوفى بقوص سنة (٦٩٥هـ/ ١٢٩٥م) وبنى حوض سبيل ظاهر قوص ووقف عليه وقفًا(١٩٣) مما يعكس أثر نزول المرتحلين على إعمار المدن التى نزلوها.

وكذلك محمد بن عبد العزيز أبو القاسم الإدريسى وهو من الجيل الثانى للمرتحلين؛ حيث يذكر الإدفوى أنه فاوى المولد مغربى المحتد قدم أبوه من المغرب فأقام بفاو بعس من عمل قوص وولد له أبو جعفر هذا، سمع من البوصيرى وأبى الطاهر إسماعيل بن صالح وأبى الفضل محمد بن يوسف الغزنوى (ت ٦٤٩هـ/ ١٢٥١م)(١٩٤).

وكذلك محمد بن محمد بن عيسى النصيبى من بلدة نصيبين، كان من علماء النحو واللغة والتاريخ "له قدرة على ارتجال الحكاية المطولة والشعر سريع البادرة فيه، وله ديوان شعر فى ثلاثة مجلدات وكان رزقه منه، ويمتدح القضاة والأمراء الكبار والتجار كما كان يمدح تجار الكارم، وله قصيدة مدح بها محمود بن الكويك الكارمى وكان ما يحصل له ينفقه على نفسه وعلى شخص كان يخدمه وعلى أولاد ذلك الشخص وكان مقيمًا بمسجد بجوار المدرسة الشمسية بقوص، ورد إلى قوص بعد التسعين وستمائة وأقام بها إلى آخر عمره، توفى بها سنة (٧٠٧هـ / ١٣٠٧م)(١٩٥). هذه نماذج فقط والمصادر تعج بالعديد من الأمثلة الرائعة لهؤلاء العلماء.

وكانت المناقشات العلمية والمساجلات الصوفية من العوامل التى ساعدت على أن تكون مصر مركزًا مهمًا من مراكز التصوف فضلاً عن أن مفهوم القومية بمعناه الذى عرفناه فى العصر الحديث لم يكن معترفًا به فى العصور الإسلامية، بل كان مفهوم الوطن هو الوطن العربى الإسلامى الكبير، ولهذا كان لأى عالم مسلم يرحل عن بلده وينزل بأى قطر من أقطار الوطن الإسلامى لا يشعره أهل هذا القطر بأنه غريب عنهم، بل يعتبرونه كأحدهم ويرحبون به، وكانت مصر والشام بمثابة بلد واحد يظهر ذلك فى نص تقليد شمس الدين أحمد بن خلكان من الملك السعيد بقضاء دمشق وأعمالها من العريش إلى سلمية على ما كان عليه"(١٩٦).

وقد كان الدين هو الوحدة التى تربط الشعوب الإسلامية على اختلاف جنسياتها، وقد كانت الرحلات التى اعتبرها العلماء مظهرًا من مظاهر العبادة، تساعد على وحدة الدين واللغة وإيجاد التشابه بين التصوف فى مصر وغيرها من الشعوب الإسلامية.

وظهرت من النساء المرتحلات المتصوفات أيضًا مثل الشيخة العراقية العالمة الفقيهة فاطمة بنت عباس البغدادية سماها السيوطى(١٩٧) سيدة نساء زمانها، لقبت بأم زينب كانت تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر فانصلح بها نساء دمشق ثم نساء مصر، فقد نزحت من العراق إلى الشام ثم مصر ت ٧١٤هـ/ ١٣١٤م عن نيف وثمانين عامًا(١٩٨) وتذكر المصادر الأميرة المتصوفة خوند شكر باى الأحمدية زوجة السلطان الظاهر خشقدم (٨٦٥ ـ ٨٧٢هـ/ ١٤٦١ ـ ١٤٦٧م)(١٩٩) التى انتمت إلى طريقة الشيخ أحمد البدوى وكانت تعتقد فيه وتداوم على زيارته. وكذلك فاطمة بنت سعد الخير(٢٠٠) وغيرهن الكثير.

وقد أسهم المرتحلون فى بناء المنشآت العلمية ، كما أن معظم العراقيين الذين ارتحلوا إلى مصر فى الفترة موضوع الدراسة واستقروا بها أقبلوا على إنشاء المدارس والمؤسسات الدينية. كما عملوا أئمة بالمساجد وتصدروا للإقراء بها وقرءوا الحديث، وأحيانًا كان الشخص منهم يتلقب بالمصرى لطول مقامه بمصر(٢٠١). وقيل إنه كان بقوص وحدها ستة عشر مكانًا للتدريس فى ذلك الوقت منها المدرسة النجيبية التى سبق أن ذكرناها بقوص بنتها الأسرة النجيبية وكانت تدرس فيها العلوم الدينية المختلفة، وقيل إن هناك مكانًا يدرس به هو المشهد الجيوشى بقوص(٢٠٢). كما وجدت سوق تسمى سوق الوراقين بقوص(٢٠٣) أيضًا كانت تقوم على تقديم خدماتها لطلبة العلم ومريديه، وعمل المرتحلون من المتصوفة أيضًا كشهود عدول(٢٠٤) فى أسواق المدن وكانت لهم حوانيت خاصة فى أسواق تسمى أسواق الشهود مثل سوق الشهود بقوص، وكانت تعقد به الأنكحة مما يدل على أنهم عملوا بوظيفة عاقد الأنكحة مثل عبد العزيز ابن يحيى بن أبى بكر القمولى ينعت بالعز جاء من الحجاز واستوطن قمولا من أعمال قوص وتوفى بها ٧٢٣هـ/ ١٣٢٣م(٢٠٥). ومنهم عبد المنعم بن على بن يحيى القوصى كان يجلس بحانوت الشهود بقوص(٢٠٦).

ومنهم على بن عمر بن على الأموى الإسنائى كان كاتبًا أخذ النحو والكتابة عن غانم الدمشقى ثم ورد على إسنا. وكان تقيًا حكى ابنه العدل الثقة سراج الدين أن امرأة أحضرت له دنانير فى شهادة وقالت: اغسل بها ثيابك. فقال قولى: سخِّم بها ثيابك وردها(٢٠٧). مما يدل على نزاهته وأمانته. ويبدو أن منهم من لم يكن أمينًا فى شهادته، فقد ذكر الإدفوى(٢٠٨) إبراهيم بن على البرهان القنائى كان يجلس بحانوت الشهود لتسطير الشهادة ت٧٢٠هـ/ ١٣٢٠م، وكان يلقب بإبليس.

وكان أصحاب كل طريقة من طرق التصوف يقومون بإنشاء المدارس والربط والزوايا لنشر طريقتهم(٢٠٩).

وجدير بالذكر أن غالبية هؤلاء المرتحلين من العلماء حظوا باحترام سلاطين المماليك فقيل عن محمد بن على بن وهب تقى الدين بن دقيق العيد القشيرى إنه لما عزل نفسه، ثم طُلب ليولَّى قام السلطان الملك المنصور "لاجين" (٦٩٦-٦٩٨هـ/ ١٢٩٦ ـ ١٢٩٨م) له واقفًا لما أقبل "فصار يمشى قليلاً قليلاً وهم يقولون له السلطان واقف فيقول: أدينى أمشى: وجلس معه على الجوخ حتى لا يجلس دونه، ثم نزل فغسل ما عليه واغتسل، وقبل السلطان يده فقال تنتفع بهذا"(٢١٠).

وانعكست حركة المرتحلين من المتصوفة على الحياة الاجتماعية(٢١١) لمدن سيناء والبحر الأحمر، فلا نجد شيخًا من شيوخ التصوف ولا أحدًا من السالكين أو المريدين الذين كان لهم قدم فى الطريق إلا ونسبت إليه طائفة من الخارقات الشبيهة بالمعجزات، والتى اصطلح على تسميتها بالكرامات(٢١٢).

ومن أهم من التصقت بشخوصهم المعجزات ابن الصباغ والسيد أحمد البدوى، والشيخ أبو الحسن الشاذلى وقد تحدثت المصادر والمراجع بإسهاب شديد عن خارقات وكرامات هؤلاء وحيكت القصص الخرافية التى اعتقد فيها الناس، من ذلك أنهم كانوا يعتقدون فى قوص أن الشيخ أحمد بن عبد القوى الرِّبعى له رئى من الجن يخبره بالأشياء(٢١٣).

مما يعكس الأثر الذى تركه المرتحلون من الصوفية على معتقدات الناس وأفكارهم فى تلك الفترة، كما تبين كلف المريدين، وشدة عنايتهم بنسج الكرامات حول شيوخهم بقصد تعظيم أمرهم وإكبار شأنهم ووضعهم فى مرتبة فوق المستوى المألوف لبنى البشر.

ويعتقد الناس فى مصر أن قبور هؤلاء الأولياء أو شيوخ الصوفية المرتحلين، مستجابة الدعاء عندها فكانوا يعتقدون أنه إذا دعا أحد الأولياء على شخص توفى على الفور، وإذا زار المرضى قبر أحدهم شفى على الفور(٢١٤)، ومازالت هذه المعتقدات موجودة بيننا حتى الآن مما يبين كيف استطاع هؤلاء المرتحلون أن يؤثروا فى أفكار المصريين ومعتقداتهم، كما تأثروا أيضًا بالمعتقدات الموجودة بمصر فى تلك الفترة فكان الولاة من الصوفية يمارسون طقوس التصوف فى السماع والرقص وغيرها بحيث لا يشغلهم عملهم كولاة من أداء طقوسهم، حتى أن أحد المرتحلين ويدعى عبد الله بن غانم الأنصارى المقدسى ارتمى على أقدام وال متصوف فعانقه وذكر له أنه يتستر بتوليه الولاية ولكن وظيفته لا تمنعه من أداء طقوسه(٢١٥).

انعكاس حركة الارتحال على الحياة الاجتماعية

وأدى اجتماع المرتحلين من كل صوب وحدب فى محطات الحج والتجارة المختلفة إلى تطور ملحوظ فى نمط الحياة الاجتماعية فقد كانت تلك المحطات بمثابة منتديات يتبادل فيها الحجاج والتجار أخبار البلاد التى ارتحلوا منها وتسمح طول مدة إقامتهم فى الرحلة إلى حدوث مصاهرات عائلية بين المرتحلين وأهل تلك المدن وبينهم وبين بعض، ومن أشهر أمثلة تلك المصاهرات تقى الدين ابن دقيق العيد فيحكى أنه ولد بالبحر الأحمر تجاه ينبع عندما توجه والده ووالدته لتأدية فريضة الحج (٦٢٥هـ/ ١٢٢٧م) فلما دخل الكعبة أخذه والده على يده وطاف به ودعا له أن يجعله الله "عالمًا عاملاً" وأمضى تقى الدين طفولته فى قوص التى ارتحل إليها والده على بن وهب القشيرى، وقام بالتدريس فى المدرسة النجيبية بقوص وتتلمذ محمد على يد والده، ثم رحل إلى دمشق والإسكندرية وغيرهما وسمع الحديث من كبار الأئمة، ثم عاد وكانت أمه من

قوص فهى بنت الشيخ المقترح وهو الإمام تقى الدين المظفر بن عبد الله بن على بن الحسين تزوج بها والده عند ارتحاله إليها، أى أن له جذورًا أصيلة أبًا وأمًا، تولى القضاء فى عهد السلطان لاجين وقيل إنه كانت له كرامات عديدة منها قولهم "لقد كنا بقوص نُخبر بأخبارهم فى وقعة عين جالوت منزلة منزلة فى قدومهم وذهابهم" أى أنه كان يُطلع على ما يحدث ويطلعهم به! (٢١٦).

وأثرت أفكار أصحاب الطرق الصوفية تأثيرًا بالغًا فى حياة المصريين، الاجتماعية فنراهم فى قوص يرددون أوراد الشيخ الشاذلى صاحب الطريقة الشاذلية ويقرءون حزب البحر الذى كان يقرؤه إذا ركب سفينة ويعتنقون أفكاره، وإلى الآن يزورون قبره للتبرك به(٢١٧). كما اعتقد الناس فى الشيخ أحمد بن محمد أبى العباس الملثم، والذى ارتحل من المشرق إلى مصر فى العصر المملوكى(٢١٨) أنه كانت له كرامات عديدة منها الاعتقاد بوجوده فى مكانين فى وقت واحد، وكذلك معرفة الغيب والتنبؤ بالأحداث، وكان ملثمًا دائمًا، وكان قبره يزار للتبرك به برباطه بقوص (ت٦٧٢ هـ/ ١٢٧٣م) ودفن فى رباطه.

وامتد التصوف أيضًا إلى مدن سيناء وأثر فى مجتمعاتها(٢١٩). فنجد بجانب قلعة نخل التى بناها السلطان الغورى فى الشمال الشرقى منها "قبر الحجاج" بدرب الحج المصرى على مسافة ١٤٠ ك من السويس و١٢٠ من العقبة، والحجاج هو أحد الحجاج المتصوفة توفى فيها فى العصر المملوكى، ويعتقد العربان أنه "صاحب سر وولاية"، ثم نجد أيضًا قبة الشيخ النخلاوى، الذى تحرص نساء المدينة على الخروج فى كل عيد إلى الجبَّانة وينصبن الرايات على قبة النخلاوى وقبر الحجاج، ويوزعن الصدقات من فطير وكعك على فقراء البادية، وأهل نخل ينيرون القبرين ليلة الجمعة وليلة الاثنين من كل أسبوع على مدار السنة، وقد ينيرونهما وفاءً لنذر. ويقول الناذر عند إنارتهما "العارف لا يُعرَّف والنايم لا يتخرف"(٢٢٠) أى لا يتكلم، وتذبح الذبائح عند هذين القبرين من جمال وغنم. كما أن من عاداتهم فى الأفراح أنهم يزفون العروس ضمن ناموسية مرفوعة على أربعة قوائم من خشب فيخرجون بها العصر إلى الجبانة لزيارة قبر النخلاوى

وقبر الحجاج ويصحب العروس داخل الناموسية إحدى قريباتها، وأمامها الرجال يرقصون ويطلقون البارود وهم يغنون هذه الأغنية:

على أول قبة يا برسيم   على أول حشّه يا برسيم

وعند وصولهم إلى قبر النخلاوى وقبر الحجاج ينادون "يا سادة نحن زرناكم" ثم يأتون إلى بيت العريس. وفى السهرة يزفون العروس فيزورون النخلاوى والحجاج ثانية، ثم يدورون بها حول القلعة ويعودون إلى منزل العريس(٢٢١).

كما كان لقبر الشيخ عدس وهو من أولياء أهل بادية سيناء مكانة كبيرة فى نفوس أهلها يحرصون على زيارته والتبرك به. وكذلك قبر الشيخ أبى محمد الجوهرى المدفون عند بئر وادى القريص على بعد نحو ستين كيلو مترًا من نخل وكان هذا المكان محطة للحجاج يبيتون فيها عند خروجهم من نخل. وكذلك قبة الشيخ زويد يزورها البعض من أهل سيناء كل سنة بعد الحصاد يقيمون عندها الأفراح ثلاثة أيام ويذبحون الذبائح، ويولمون الولائم ويتسابقون على الخيل والهجن. وهم يزورونها صباحًا فيقضون نهار الخميس كله وليلة الجمعة ثم يبدأون الرحيل، وبالعريش جامع صغير يضم قبر الشيخ محمد الدمياطى الذى توفى قبل العصر المملوكى يتبرك به، وفى جبانة المدينة عدة قبب تزار لأولياء من المرتحلين الذين ماتوا فى هذا المكان(٢٢٢).

ولأهل سيناء عادات استلزمتها زيارة الأضرحة، فبجانب أضرحة أكثر الأولياء "عريشة" فيها حلة للطبخ وبكرج للقهوة، وجرة للماء وباطية لعجن الدقيق، وأخرى لوضع الطعام فيها. وغير ذلك من الآنية التى تلزم الزوار لتحضير الطعام والشراب عند قدومهم لتقديم الذبيحة التى يذبحونها عند قبور الأولياء فداءً عنهم. وكما اعتقد الناس فى سيناء فى الأولياء الصالحين، اعتقدوا أيضًا فى الأولياء المفسودين، فقد كان لهم أولياء مفسودون يصبون عليهم الشتائم ويرمون قبورهم بالحجارة(٢٢٣). فعلى درب الحج المصرى قرب مفرق الطريق إلى بئر التمد رجم كبير من الحجارة عرف برجم الولى "المفسود"، ومن عادات البدو أن يرشقوا الرجم بالحجارة ويقولوا: "اخسأ يا ملعون الوالدين الله يلعنك"(٢٢٤).

وكذلك "مصَبّح" الولى المفسود على درب الحج المصرى فى وادى المشيتى، ورجم البردويل التى قيل إنها محرفة عن اسم الملك الصليبى "بلدوين" الأول ملك بيت المقدس (٤٩٤هـ/ ١١٠٠م) وقيل إنه مات فى الطريق، فأخرجوا أمعاءه ودفنوها فى حفرة ثم حنّطوا جثته وحملوها إلى القدس ودفنوها هناك وكان مكان الحفرة التى بها أمعاؤه يُرجم من قبل بعض أهل سيناء وفى مقولة أخرى عن هـذا الرجـم - ويبدو أنها مقولة خيالية أو أسطورية - تذكر المراجع أن بنى هلال لما رحلوا من نجد قاصدين بلاد المغرب وعلى رأسهم أبو زيد الهلالى، مروا ببلدة البردويل، وكان عليها ملك يُدعى البردويل بن راشد، وكان لهذا الملك طاقية إذا لبسها فى الحرب اختفى عن عيون مقاتليه فلما مر بنو هلال صارعه كثير من فرسانها فصرعهم، ولما أحبت ابنة البردويل أبا زيد الهلالى سرقت طاقية أبيها المسحورة وأعطتها له ووضعت مكانها طاقية أخرى لأبيها فصارع أبا زيد فصرعه أبو زيد فقتل ودفن فى هذا المكان وجعلوا الرجم على قبره فلا يمر أحد فى تلك الجهة إلا رماه بحجر ولعنه، لاعتقادهم وتصديقهم لتلك القصة الخيالية(٢٢٥).

كما أدى التقاء المرتحلين للحج والتجارة من المسلمين والمسيحيين إلى نوع من التلاحم تجلى فى أروع صورة فى جامع دير سانت كاترين بسيناء: حيث نرى أن سدنة الرزنة من قبيلة أولاد سعيد التى ارتحلت وأقامت فى سيناء وتناسلوا بين العرب وعاشوا معهم لا يسمح لأحد غيرهم بخدمته وكانوا عشرين رجلاً كل منهم يخدم الجامع الذى بالدير أسبوعًا ويلقب خادم الجامع بالخوجة وله جراية من الدير يومية وأسبوعية، أما اليومية فعشرة أرغفة وطعام الغذاء والعشاء مما يأكله الرهبان، وإذا صام الرهبان يأخذ بدل طعامه قدحًا من القمح ونصف قدح عدس وثلاثة أرغفة وأقة بلح ولعائلته كل يومين ثلاثة أرغفة للمرأة وأربعة للبالغ من أولاده وثلاثة لغير البالغ منهم(٢٢٦).

وكان الحجاج المسيحيون المارون بسيناء يتمتعون بحماية الدولة لهم حتى ينتهوا من أداء مناسكهم من دير سانت كاترين ضمن مناسكهم فى أداء فريضة الحج.

وجدير بالذكر أن رهبان دير سانت كاترين أيضًا يعتبرون من المرتحلين الذين أثروا على ثقافة سيناء فى ذلك العصر، وقيل إن عددهم فى تلك الفترة بلغ

ثلاثمائة إلى أربعمائة راهب، وكانوا خليطًا من سوريين وأروام وأرمن ولاتين وأحباش ومصريين وغيرهم.

وامتهنوا مهنًا عديدة فى بعض مناطق سيناء القريبة من الدير وما جاورها فمنهم النجار والطحان والخباز والطباخ والبناء والبواب والإسكافى والخياط. وكانوا يلبسون زياً موحدًا عبارة عن قماش خشن من اللون الرمادى فى الشتاء وجوخ أسود رفيع فى الصيف ولكل راهب سبحة يجدلها من شعر رأسه ويستخدمها فى الصلاة(٢٢٧).

وكان رهبان الدير فى العصر المملوكى يدفعون جعلاً معلومًا لكل قبيلة من قبائل سيناء القوية القاطنة بجوار الدير لأجل حمايتهم فى السفر والإقامة وحماية القوافل التى تنقل لهم الزاد والمؤونة، وكانت تسمى هذه القبائل خفراء الدير وكان يتم ذلك بموجب اتفاقية بين الرهبان وشيوخ تلك القبائل يصدق عليها السلطان ومن بنود الاتفاقية "يحفظون درك دير طور سيناء وجميع رهبانه القاطنين به والمترددين إليه وجميع تعلقاتهم ومواشيهم ومالهم من الكنائس والبساتين والنخيل بالجبل وبوادى فاران وبساحل الطور بأنفسهم وبمن يستعينون به ليلاً ونهارًا صباحًا ومساءً وردع من يتعرض إليهم بسوء وتشويش من العربان ورفقتهم ويذبون عن الدير المذكور ورهبانه وتعلقاته... وإذا حضر أحد من الزوار لا يدخل أحد من العربان معهم إلى الدير المذكور ولا ينزل أحد بالقرب منه إلا مسافة يوم. ولا يحضرون بخيول إلى الدير ولا يدخلونه بالجملة الكافية، ولا يتعرضون للقوافل الواردة إليه من مصر وغيرها، وعليهم حفظ القوافل المذكورة وكف أسباب الأذى والضرر عنهم وعن الدير المذكور وعن رهبانه والقوافل المترددين إليه من المسلمين والنصارى... ويدخلون تحت شروط الدير المذكور الجارى به العادة من قديم الزمان وإلى تاريخه وهو أنه متى مدَّ أحد يده من العربان إلى راهب أو أخذ منه شيئًا أو شوَّش عليه فى طريق أو غيره أو دخل إلى كرم من الكرام المتعلقة بهم أو كسر باب الكرم أو هدم حائطًا أو قطع حبل الدوار أو حرق باب الدير أو عارضهم فى طرقاتهم كان عليه "آسية" يأخذ شيخ العرب جملةً. وإذا قتل أحد من الرهبان أو من الزوار المسلمين أو النصارى كان عليهم

إحضار الجانى ويكون عليهم القيام لديوان الذخيرة الشريف بألف دينار ذهبًا سلطانيًا جديدًا حسبما التزموا بذلك على جارى عاداتهم التزامًا مقبولاً وشهد بالتوكيل مرسوم الحكم فى ثالث عشر صفر سنة سبع وأربعين وتسعماية (يونيه ١٥٤٠م)"(٢٢٨). وهذا التاريخ لاحق بسنوات قليلة للعصر المملوكى، ولكن العلاقة كانت قائمة بين رهبان الدير وتلك القبائل أثناء العصر المملوكى بقوة.

وكان التجار المرتحلون المارون بتلك المناطق أو عبر مدن البحر الأحمر يقومون بتوزيع الصدقات عن أموالهم فى مصر، وأحيانًا كانت تصل زكاة التاجر الواحد فى كل سنة ألف دينار غير ما كان يتبرع به تقربًا إلى الله(٢٢٩) مما انعكس أثره على التواصل بين التجار الشوام والعراقيين وبين أهل مدن سيناء والبحر الأحمر المارين فيها، وكان الذهب والفضة من الأشياء التى يتصدق بها الحجاج على الفقراء فى طريق الحج(٢٣٠). فقد ذكر اليونينى(٢٣١) أنه سنة (٦٢٧هـ/ ١٢٢٩م) طُلب من أحد متصوفة الشام كان يدعى عبد الله بن غانم الأنصارى المقدسى ويبدو أنه كان ورعًا ومحل ثقة أن يذهب إلى مصر لتوزيع صدقات من الذهب وله ثواب ذلك، فوافق وتعرض للجوع والمرض والموت فقد هاجمه اللصوص، ولكنه استطاع الدفاع عن نفسه، ولما وصل نزل فى خان - يبدو أنه خان الغورى فى طريق الشام ومصر.

وكان الكرم العربى يتجلى فى أروع صوره؛ حيث كان أعيان دمشق فى غزة يكرمون الوافدين عليهم وهم فى طريقهم إلى مصر فيأمرون الطهاة بطبخ الطعام الفاخر كرمًا منهم وفضلاً(٢٣٢).

واستحدثت عادات منها أن أهل سيناء تعلموا من بعض قبائل العربان التى ارتحلت إليها حداء الإبل أى الغناء للإبل حتى تنشط وتضاعف سيرها، فهى تستعذب الشرب وتستحب السير على صوت الحداء. وتعلموا أيضًا ألعابًا وفنونًا منها الدحية والمشرقية، وفى الطور السامر وفى العريش الرزعة والدحية والمشرقية جاءتا إلى سيناء من الشرق ومن مقاطع المشرقية:

جوزونى وأنا طفلة وما دريت

طلقونى من الندل وإلا جَليت

ويا أهلى لئن مت وفارقت الحياة

أقبرونى على العد دريب البنات

وليس فى جزيرة سيناء من آلات الطرب سوى ثلاث: الربابة، والشَّبابة، وهى الصفار والمقرون وهى الزمارة.

كما اكتسبت لغة أهل سيناء ألفاظًا جديدة وفدت عليها مع المرتحلين، وكانت هذه الألفاظ غير مألوفة فى مصر، ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

أرجب	وتعني انتظر
حب على يديه	وتعني قبلها
زلمه	رجل
زين	طيب
سلو العرب	عاداتهم وتقاليدهم
طوَّحه فى البلاد	رماه فى الأرض
كيف	مثل
هالحين	هذا الوقت(٢٣٣)

وانعكست حركة المرتحلين على سلوك المرأة المصرية فبالغت النساء فى زينة محفاتهن(٢٣٤). وتأنقن فى مواكبهن للحج(٢٣٥)، وتشبهت بهن نساء الحجاج المرتحلين، وكن يتفنن فى زينة الهوادج، وكانت نساء السلاطين أيضًا يتأنقن فى مواكب حجهن وخرجن فى ذلك عن الحد وتفاخرن فيما أبدعن وصارت كل واحدة تريد أن تتفوق على صاحبتها وتشبه بهن غيرهن من النساء(٢٣٦).

فيذكر ابن إياس(٢٣٧) أنه فى سنة ٨٧٩هـ/ ١٤٧٤م حجت خوند بركة زوجة السلطان الأشرف قايتباى، وكان لها الموكب حافل فخرجت فى محفة زركش، برصفات لؤلؤ مرصعة بفصوص بلخش وفيروز، وخرج صحبتها أخت السلطان فى محفة زركش أيضًا، وخرج معها خمسون حملاً من المحاير المخمل الملون(٢٣٨).

وفى سنة ٩٢٠هـ/ ١٥١٤م حجت زوجة السلطان الغورى، فى محفة غاية فى الحسن منتهى ما يعمل من المحفات، فكانت مخمل أحمر كفوى وهى مرقومة بالذهب، طرازها وأرضية الثوب عروق لاعبة زركش من الذهب الخالص البنادقة وفوقها خمس رصافات لؤلؤ وفيها رصعات ذهب بفصوص بلخش وفيروز وحول ثوب المحفة بهرجان ذهب وفضة شقان، وقدام المحفة أربعة مشاعل بفوط زركش بشراريب مثلث، وقيل صنعوا لخوند حمام من نحاس صفايح وداخلها أحواض نحاس فعد ذلك من النوادر وغلايات يصب منها ماء ساخن وقيل إن مصروف هذه المحفة فوق العشرين ألف دينار... وكان خلف المحفة أربعة جمال غير الذى تحت المحفة"(٢٣٩). وتانقن أيضًا لزيارة أضرحة الأولياء فيذكر ابن إياس(٢٤٠) أن الأميرة المتصوفة خوند شكر باى الأحمدية زوجة السلطان الظاهر خشقدم خرجت فى شهر شعبان ٨٦٦ هـ/ ١٤٦٢م إلى زيارة السيد أحمد البدوى" فخرجت فى محفة زركش".

كما قامت المرأة ببعض الأعمال التى تطلبتها ظروف الارتحال، فقامت بصناعة السلال وبعض الأوعية المنزلية من سعف النخيل، وقامت ببيعها فى أسواق المدن المختلفة وبخاصة فى المزارات الدينية المسيحية؛ حيث تفد أعداد كبيرة من أبناء الغرب الأوروبى لهذه المزارات وهم فى طريقهم إلى الحج(٢٤١).

وانتقلت كذلك التأثيرات الفنية المغولية عبر قنوات الارتحال إلى مصر، فبرع الكثير من النساء فى العزف على آلات الطرب المختلفة مثل العزف على آلة الجنك وهى آلة مغولية الأصل تشبه العود قدمت إلى الشام ومصر مع الهجرات المغولية التى شهدها ذلك العصر(٢٤٢).

من كل ما سبق يتضح لنا أن حركة الارتحال بعواملها المختلفة قد أثرت فى مجتمعات سيناء والبحر الأحمر بصفة خاصة والمجتمع المصرى كله فى العصر المملوكى على وجه العموم.

الهوامش

(١) ذكر الإدفوى العديد من الأمثلة على تلك المصاهرات منها على سبيل المثال عمر بن محمد ابن محمد بن عبد الكريم بن عبد الغفار الأسوانى المولد، القزوينى المحتد، ينعت بالصدر، جاء والده من قزوين وأقام بأسوان وتزوج بأخت الشيخ عبد الله الأسوانى فولدت له صدر الدين هذا فنشأ وأقام بقوص إلى أن توفى بها: الإدفوى: الطالع السعيد الجامع أسماء نجباء الصعيد، القاهرة ١٩٦٦، تحقيق سعد محمد حسن، طه الحاجرى، ص٤٥٧، ٤٥٨.
كما أورد الإدفوى مثالاً آخر لتلك المصاهرات فقد جاء محمد بن إبراهيم القزوينى وينعت بالشمس من قزوين صحبة رسول، وكان فقيهًا كبيرًا وتزوج بإسنا وأقام بها حتى مات وله بها ذرية. المصدر السابق، ص٤٨٠، وقزوين مدينة كبيرة بخراسان انظر البكرى: معجم ما استعجم، القاهرة ١٣٦٤ ـ ١٣٧١هـ، تحقيق: مصطفى السقا، ص١٠٧٢.

(٢) قمولا: بلدة فى البر الغربى من عمل قوص، بينها وبين أرمنت قرية يقال لها شطفنية: الإدفوى: المصدر السابق، ص١٢٧ هامش (١)، وقوص كلمة قبطية معناها الدفن، وسميت كذلك لتخصص أناس من أهلها فى دفن الملوك الفراعنة. أبو صالح الأرمنى تاريخه، ص٨٧.

(٣) الإدفوى: المصدر السابق، ص١٢٧.

(٤) ونتج عن توارث العلم نتيجة للارتحال أن جاء جيل ثان من العلماء نتج عن هذا الارتحال فيذكر الإدفوى الحسين بن أبى بكر بن عياض بن موسى السبتى المحتد القوصى المولد ينعت بالمعين، فقيه عالم فاضل ت ٦٨٢هـ. الطالع السعيد: ص ٢٢١. كما يذكر زكرياء بن يحيى بن هارون بن يوسف بن يعقوب بن عبد الحق بن عبد الله الدشناوى مولدًا التونسى محتدًا المنعوت بالبدر، كان فقيهًا أديبًا وشاعرًا ت ٧٠٣هـ.، ص٢٤٨٧، ومن الأمثلة على أن أبناء وأحفاد المرتحلين استكملوا مسيرة آبائهم وأجدادهم فى علو المنزلة فى العلم محمد ابن أحمد بن القرطبى القنائى الذى نشأ بقنا، وكان والده أحمد بن محمد أبو العباس القرطبى قد رحل مع أبيه من الأندلس فى سن الصغر وكان بالبلاد يشار إليه فى البلاغة وكان عالمًا فى الحديث وأخذ الناس عنه بالمشرق والمغرب، كان والد محمد هذا قد سمع الحديث بمكة ومصر وغيرها فسمع من زاهر بن رستم الأصبهانى، وأبى عبد الله اليمنى، وأبى محمد يونس بن يحيى بن أبى الحسين الهاشمى و أبى القاسم المخزومى، ومن

الحافظ أبى الحسن المقدسى، ص١١٢ ـ ١١٤. فأخذ محمد العلم عن والده وسمع الحديث من الشيخ شرف الدين أبى الفضل المرسى وحدث، وألف تاريخًا فى مجلدات، وكانت له كلمة مسموعة، ص٤٨٤. ومنهم من تولى الخطابة بعد أبيه مثل عبد القوى بن عبد الرحمن بن على بن إبراهيم الذى يمتد نسبه إلى عبد الملك بن مروان الأموى كان ينعت بالنجم الإسنائى وكان فقيهًا نحويًا تولى الخطابة بعد أبيه وناب فى الحكم بها ت٦٨٦هـ بإسنا. المصدر السابق، ص٣٢٢ ـ ٣٢٣.

(٥) الأدفوى: المصدر السابق، ص١١٢.

(٦) حسن الباشا: ندوة آثار سيناء عبر العصور، نوفمبر ٢٠٠٠، ص٧٨ وللمزيد عن القبائل بمدن سيناء راجع نعوم شقير: تاريخ سينا القديم والحديث، مطبعة المعارف بمصر، ١٩١٦، ص١٠٦ ـ ١١٧.

(٧) دير منسوب للقديسة كاترينا التى ولدت فى الإسكندرية عام ٩٤م من عائلة أرستقراطية وثنية، حيث كانت تسمى ذوروثيا. وتلقت علوم الفلسفة والخطابة والشعر والموسيقى وغيرها من العلوم الفلكية والطبية فى مدارس ذلك العهد، وكانت تتحلى بجمال فتان وثقافة وأرستقراطية ورغم ذلك رفضت كل من تقدموا للزواج منها، وأحد النساك عرفها بالعروس الحقيقى ليسوع المسيح فاعتمدت ودعيت كاترينا أى "الإكليل أو الكثيرة الأكاليل."وقد اعترفت بإيمانها بالمسيح يسوع أثناء اضطهادات الإمبراطور ماكسيمانوس فى بدء القرن الرابع الميلادى واتهمته علنًا بقيامه بالتضحيات للأصنام. وبعد مرور ٣ قرون بانت رفاتها المقدسة بحلم إلى رهبان الدير الذى كان قد أقامه يوشينيانوس. فنقلت هذه الرفات ووضعت فى هيكل كنيسة الدير بصندوق رخامى وهذا على حد زعم الأب أفانجلوس فى كتابه دير طور سيناء، ترجمة: صليب خورى وفيليب وجابره ص١٣، ١٤.

(٨) المقريزى: السلوك فى معرفة دول الملوك، تحقيق: محمد مصطفى زيادة، القاهرة، ١٩٥٦، ج١، ق٢، ش٤٧٦.

(٩) جان كلود جارسان: قوص، ترجمة: بشير السباعى ط القاهرة ١٩٩٧، ص٢٥٦، ٢٥٧.

(١٠) على السيد: طريق القوافل، ندوة طرق التجارة العالمية عبر العالم العربى، اتحاد المؤرخين العرب، ٢٠٠١، ص٤٥٦.

(١١) السلوك: ج١،٥١٠، ٥١٢، ٥١٦، القلقشندى: صبح الأعشى، القاهرة ١٩١٣، ج١، ص٣٤١.

(١٢) ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة، ج١٤، ص١٧٠، ١٧١.

(١٣) اليونينى: ذيل مرآة الزمان، ط١، ١٩٥٤ حيدر أباد، الدكن ـ الهند، ج٢، ص١٧٢.

(١٤) المصدر السابق، ص١٧٢، ص١٩٢.

(١٥) الصيرفى: أنباء العصر بأبناء العصر، تحقيق: حسن حبشى، القاهرة ١٩٧٠، ص ٤١٩.

(١٦) ابن إياس: بدائع الزهور فى وقائع الدهور، تحقيق: محمد مصطفى القاهرة ١٩٧١، ج١، ق١، ص٣٢١، ابن كثير: البداية والنهاية، القاهرة ١٩٦٦، ج٣، ص٢٣١، ابن تغرى بردى: النجوم، ج٧، ص ١٠٩.

(١٧) سحر السيد عبد العزيز سالم: العراقيون فى مصر، الإسكندرية، ١٩٩١، ص١١، ١٢.
(١٨) اليونينى: ذيل مرآة الزمان، ج١، ص٥٠٠.
(١٩) المصدر السابق، ج٢، ص١٧٢.
(٢٠) سحر السيد عبد العزيز: المرجع السابق، ص١٣.
(٢١) المقريزى: السلوك، ج١، ص٤٤٨، اليونينى: ذيل، ج١، ص٤٤١.
(٢٢) الرشيدى: حسن الصفا والابتهاج فيمن ولى أمرة الحاج"، مخطوط بمعهد المخطوطات العربية تحت رقم ٢١٥ تاريخ ص٢٨، الجزيرى: درر الفوائد المنظمة فى أخبار الحاج وطريق مكة المعظمة، القاهرة ١٢٨٤هـ، ص٢٨٤.
(٢٣) الجزيرى: درر الفوائد، ص٢٨٥، البتنونى: الرحلة الحجازية، ص٢٧ ـ ٢٨. وعلى حامد غبان: الآثار الإسلامية فى شمال غرب المملكة السعودية، الرياض ١٩٩٣، ص٢١٢ ـ ٢١٥.
(٢٤) المحمل أشار الحريرى فى مقاماته إلى المحامل، وقد ورد ذلك فى المقامة الحادية والثلاثين (الرملية) التى تناول فيها موكب الحج فقال: "أتخالون أن الحج هو اختيار الرواحل وقطع المراحل، واتخاذ المحامل، وأيقار الزوامل"، الحريرى: مقامات الحريرى، بيروت ١٩٩٢، ص٢٦٥، والرواحل الإبل، الهجان، وأيقار الزوامل: تثقيلها بالأحمال، الزوامل: الإبل التى يحمل عليها. ابن بطوطة: الرحلة، ص١٦٤.
(٢٥) البتنونى: الرحلة الحجازية، ص٢٧ .وانظر نعوم شقير: تاريخ سينا، ص١٩٤.
(٢٦) راجع محمد عيسى الحريرى: تاريخ المغرب الإسلامى والأندلس فى العصر المرينى، دار القلم ـ الكويت ١٩٨٧، سحر السيد عبد العزيز سالم: مدينة الرباط فى التاريخ الإسلامى، الإسكندرية ١٩٩٦.
(٢٧) الرشيدى: حسن الصفا، ص٣٨.
(٢٨) ابن الفرات، تاريخه، تحقيق: د. قسطنطين زريق، بيروت ١٩٣٦ ـ ١٩٤٨، ج٩، ق١، ص٢٣٤.
(٢٩) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣٠) المقريزى: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، بولاق ١٢٧٠م، ج٢، ص١٧٣.
(٣١) فلما رجع الحجاج إلى القاهرة أثنوا بكل خير على سيدى عمر بن الملك المنصور أمير الركب وشالوا الرايات البيض فى وسط الرحلة بخلاف الأمير طحطباى أمير ركب المحمل" ابن إياس: بدائع الزهور، بولاق ١٣١١، تحقيق: محمد مصطفى ١٩٦٠ ـ ١٩٦٣، حوادث سنة ٩٢١هـ.
(٣٢) النويرى: نهاية الأرب فى فنون الأدب، ج٣٠، ص١٤٠، ابن إياس: بدائع الزهور، حوادث ٨٩٩ هـ.
(٣٣) الجزيرى: المصدر السابق، ص١٠٨، ١٠٩.
(٣٤) أفا نجلوس: دير طور سيناء، المقدمة، حسن الباشا: آثار سيناء، ص٨٠.
(35) Felix Fabri: The wonderings of Felix Fabri, The Library of Palestine Piligrims, Text Society Vol. I Part II, P. 243, Vol. II Part II, PP. 642-646.

(٣٦) نعوم شقير: تاريخ سينا، ص ١٧٦.

(٣٧) نعيم زكى: طرق التجارة الدولية ومحطاتها بين الشرق والغرب، هيئة الكتاب، ١٩٧٣، ص١٣٥.

(٣٨) چارسان: قوص، ص٤٠ ويقع ميناء عيذاب فى أقصى الساحل الجنوبى لمصر على البحر الأحمر بالقرب من الحدود على السودان. أبو الفدا: تقويم البلدان، باريس ١٨٤٠، ص١٢١.

(٣٩) للمزيد عن دروب الحج راجع: أحمد رمضان: شبه جزيرة سيناء فى العصور الوسطى، القاهرة ١٩٧٧، ص١٨٩ - ١٩٣ و نعيم زكى: طرق التجارة، ص١٣٥، نعوم شقير: تاريخ سيناء، ١٩٤ - ١٩٥.

(٤٠) من أهم البرك التى أقامها المماليك بركة الحاج وهى أول بركة تقابل الحجاج فى طريقهم وتقع إلى الشمال الشرقى للقاهرة، وتبعد عن ترعة الإسماعيلية بنحو ستة آلاف متر فقد أنشأها الناصر محمد لما بنى الميدان والأحواش فى بركة الحاج، اتفق أنه ركب كعادته للصيد هناك، فأخذه ألم عظيم فى جوفه كاد يأتى عليه، فنذر الله إن عافاه ليبنين "جب عميرة"، ثم قيل لها أرض الجب، ثم عرفت باسم بركة الحاج من أجل نزول حجاج البر، المقريزى: الخطط، ج٢، ص١٦٤، ٤٢٢ .وكان ينصب بالبركة سوق كبير فيه من الجمال والحمير والبغال وأنواع الملابس المعدة للسفر وما يحتاجه المسافرون من المركوب والملبوس والمأكول. وعن بداية سير الحجيج والمحمل من القاهرة إلى البركة ومنها إلى السويس يخرج المحمل فى يوم معين من القاهرة بزينة فينزل بالريدانية يقيم به ليلة ويومًا، ثم يرحل إلى بركة الحاج وذلك فى اليوم الثامن عشر من شهر شوال وتستغرق المسافة من صحراء الريدانية إلى البركة خمس ساعات، ثم يقيم الركب بالبركة خمسة أيام ويتحمل أمير الركب (أمير الحاج) أحوال الجمالين، وكفايتهم من العليق والجمال وكذلك رعاية من معه من الحجاج، ثم يبدأ الرحيل من البركة فى آذان الفجر صبيحة اليوم الثالث والعشرين وسبب الرحيل فجرًا هو الخوف على الحجاج ومودعيهم من الرحيل ليلاً أن يتعرضوا لقطاع الطرق أو اللصوص. الجزيرى: درر الفوائد، ص١٨ .ويذكر ابن إياس فى حوادث ٨٢٨هـ أنه يوجد فى بركة الحاج فسقية للماء عمرها عظيم الدولة فى زمن الملك المؤيد والملك الأشرف برسباى، الذى أمر عبد الباسط بن خليل الدمشقى بتعميرها، فابتدأ فى بنائها سنة ٨٢٨هـ، وأنشأ بجانبها بئرًا وبستانًا، ابن إياس: بدائع، ج٢/ ص٢١٥، اليعقوبى: البلدان، بيروت ١٩٨٨، ص٩٨ - ٩٩.

(٤١) على السيد: طريق القوافل، ص٤٦٣ - ٤٧٥، نعيم زكى: طرق التجارة، ص١٣٥، نعوم شقير: تاريخ سينا ١٩٤ - ١٩٥، على حامد غبان: الآثار الإسلامية، ص١٢٧. رمزى محمد: القاموس الجغرافى للبلاد المصرية ، هيئة الكتاب، ط٢، ج١، ق٢، ص١٠٠ - ١٠١.

(٤٢) الجزيرى: درر الفوائد، ص٢٢.

(٤٣) ابن بطوطة: الرحلة، ص٧٢.

(٤٤) راوية عبد الحميد حسانين: ميناء عيذاب ودوره فى خدمة الحجاج والمغاربة، بحث ضمن أبحاث ندوة البحر الأحمر عبر عصور التاريخ، اتحاد المؤرخين العرب، ٢٠٠٣، حصاد (١١) ص٩٨.

(٤٥) ابن بطوطة: الرحلة، ص٧١.

(٤٦) المرتضى هو عمر بن إسحاق بن يوسف بن عبد المؤمن، أبو حفص من ملوك دولة الموحدين بمراكش، تولى بعد وفاة المعتضد عام ٦٤٦هـ، ثم استفحل أمر "بنى مرين" وحوصرت مراكش سنة ٦٥٥هـ، وختمت حياته بثورة ابن عمه الواثق بالله واحتلاله مراكش. قيل أنه قتل ٦٦٥هـ فى دكالة. انظر محمد عيسى الحريرى: تاريخ المغرب الإسلامى، ص٢٧ ـ ٣٦، سحر السيد عبد العزيز: مدينة الرباط، ص٧٥ ـ ٨٠، ود. مصطفى أبو ضيف أحمد: أثر القبائل العربية فى الحياة المغربية، المغرب، ط١، ص١٩٨٢.

(٤٧) حسن الباشا: آثار سيناء، ص٨٤، أحمد رمضان: شبه جزيرة سيناء، ص١٦٥-١٦٦، ١٧١ ـ ١٧٣، نعوم شعير: تاريخ سينا، ص١٦٠ وللمزيد عن قلقة صدر أو قلعة الجندى راجع:

M.C. Lyons, Saladin', The politics of the holy war, Cambridge, 1982, PP. 128, 211, 249. وG.Wiet, Les inscriptions arabes de la qal al Guindi, Syria 111. 1922, PP. 146-152.

J.M. Mouton, A utour des inscriptions, anlsl., xxviii, 1994. P. 29; Les décors Anisl., xxviii, P. 59.

(٤٨) أحمد عبد الرازق: آثار سيناء، ندوة آثار سيناء، ص٩٥.

(٤٩) حسن الباشا: آثار سيناء، ص٨٢ ـ ٨٤.

(٥٠) نخل: هى مركز بلاد التيه وتعرف أيضًا ببرية التيه وقيل سميت بالتيه؛ لأن بنى إسرائيل تاهوا فيها أربعين سنة وهى سهل عظيم مقفر جامد التربة، يشغل وسط شبه الجزيرة ويخترقه من الجنوب إلى الشمال وادى العريش وفروعه وفى وسطه بلدة نخل، ويقول البعض إن اسمها مشتق من نخل مصر ايم: الاسم الذى أطلقه العبرانيون على وادى العريش ويذكر البعض أنه من النخل ولم يكن بها نخل والبعض يذكر أنه من اسمها القديم نخر، وبها خان أنشأه السلطان قانصوه الغورى ٩١٥هـ/ ١٥٠٩م، وفيها قلعة نخل وهى أحدى القلاع الجميلة التى بناها السلطان الغورى ١٥١٦ فى درب الحج المصرى. وكانت قديمًا تعرف بالخان. سعاد ماهر: محافظات مصر، ص٦٧، نعوم شقير: تاريخ سيناء، ص١٩٥، نعيم زكى: طرق التجارة، ص١٢٥.

(٥١) العقبة: مدينة فى رأس خليج العقبة، وهى حديثة العهد قامت على أنقاض مدينة أيلة التى ورد اسمها كثيرًا فى الكتب السماوية وأخضعها النبطيون واليونان والرومان والغرب. ربيع حامد خليفة: آثار سيناء فى العهد العثمانى، ندوة آثار سيناء، ص١٥، نعوم شقير: تاريخ سيناء، ص٢٠٢.

(٥٢) وقد ذكرها الرحالة الوزان فى كتابه وصف إفريقيا قائلاً: "الخانقاه مدينة كبيرة مشيدة على طرف الصحراء الواقعة المؤدية إلى سيناء على بعد نحو ستة أميال من القاهرة. فيها دور حسنة ومساجد جميلة ومدارس وعلى طول مسافة الأميال الستة الفاصلة بين هذه المدينة والقاهرة كثير من البساتين وحوائط النخيل، لكن لا يوجد من هناك إلى مرسى

سيناء أى مكان مسكون على مسافة ١٤٠ ميلا. وسكان الخانقاه أغنياء جدًا، لأنها ملتقى المسافرين الذين يريدون السير فى القافلة إلى الشام فيشترون مختلف الأشياء الواردة من القاهرة". الحسن بن محمد الوزان الفاسى، المعروف بليون الإفريقى، وصف إفريقيا، ترجمة محمد حجى، د. محمد الأخضر. بيروت ط٢، ١٩٨٣، ج٢، ص٢٣٤. وعلى بعد قرابة ستين كيلو مترًا من نخل بئر كانت محطة للحجاج يبيتون فيها عند خروجهم من نخل وتعرف هذه البئر باسم "بئر أبو محمد" نسبة إلى الشيخ محمد الجوهرى المدفون هناك. ويبدو من الآثار الباقية لهذا المدفن أنه كان فخمًا ونقش عليه اسم صاحب القبر وتاريخ وفاته. إبراهيم أمين غالى: سيناء المصرية، الهيئة المصرية العامة الكتاب، ١٩٧٦، ص١٧٥.

(٥٣) نعيم زكى: طرق التجارة، ص١٣٥، نعوم شقير: تاريخ سينا، ص١٩٤،١٩٥، أحمد رمضان: شبه جزيرة سيناء، ١٦٢ ـ ١٦٥. وإبراهيم أمين غالى: سيناء المصرية، ص١٧٧.

(٥٤) اليعقوبى: البلدان، ٩٨، ٩٩، نعيم زكى: طرق التجارة، ص١٣٥.

(٥٥) ابن خرداذبة: المسالك والممالك، ص١٣٩، المقدسى: أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم، ص٢١٥، أحمد رمضان: شبه جزيرة سيناء، ص٢١١.

(٥٦) المقدسى: أحسن التقاسيم، ص٢١٥، أحمد رمضان: مرجع سابق، ص٢١١، نعيم زكى: طرق التجارة، ص١٣٥، وربيع حامد خليفة: مرجع سابق، ص٩.

(٥٧) الجزيرى: درر الفوائد، ص٢٠.

(٥٨) نعوم شقير: المرجع السابق، ص٢٦٣.

(٥٩) أحمد رمضان: شبه جزيرة سيناء، ص٢٠٤ ـ ٢٠٥، إبراهيم أمين غالى: سيناء المصرية عبر التاريخ، ص١٧٣.

(٦٠) نعيم زكى: طرق التجارة، ص٣٧، ١٢٤، ١٢٥.

(٦١) المرجع السابق، ص ٢٥٨.

(٦٢) المرجع السابق، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٦٣) شوقى عبد القوى عثمان: تجارة المحيط الهندى فى عصر السيادة الإسلامية، الكويت ١٩٩٠، ص ٢٧٨.

(٦٤) نعيم زكى: طرق التجارة، ص ٢٧٦، ٣١١.

(٦٥) المرجع السابق، ص١٥٢.

(٦٦) ياقوت الحموى: معجم البلدان، طهران ١٩٦٥، ج٤، ص١٤٤، وابن حوقل: صورة الأرض، ليدن ١٩٦٧، ق١، ط٢، ص١٤٤.

(٦٧) ابن بطوطة: الرحلة، ص٧٢.

(٦٨) ابن بطوطة: الرحلة، ص٧٢.

(٦٩) المصدر السابق، ص٧٢.

(٧٠) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٧١) عادل عبد الحافظ: قطية، ص ٥٩.

(٧٢) اليعقوبى: البلدان، ص٩٠، ٩١.

(٧٣) إبراهيم أمين غالى: سيناء المصرية، ص١٧٣.

(٧٤) ابن حوقل: المسالك والممالك، ص٣٩ "وأيلة على الطرف الشرقى للبحر الأحمر فى مقابلة القلزم، خدمت التجارة فترة طويلة رغم صغرها وسكنها تجار كثيرون وجمركها يتبع السلطان فى مصر كما يوجد بها قباص المكوس وتبعد عن الطور يومًا وليلة".

(٧٥) نعيم زكى: طرق التجارة، ١٥٢، ١٥٣.

(٧٦) عادل عبد الحافظ: قطية، ص٦٠: ٦١.

(٧٧) ابن دقماق: الانتصار، ص٥٢، عادل عبد الحافظ: قطية، ص٦١.

(٧٨) نعيم زكى: طرق التجارة، ص١٥٢ هامش ٧٦.

(٧٩) سميت الطينة لوقوعها فى أرض رخوة تعلوها مياه البحر فى بعض الأوقات، وكانت تعرف قديمًا باسم مدينة أواريس. ويقع ميناء الطينة بين تنيس والفرما، وكانت نقطة عسكرية بحرية فضلاً عن كونها ميناء. أما عن موقعها حاليًا فهى تقع على ساحل البحر المتوسط فى الشمال الغربى لأطلال مدينة الفرما على بعد ثلاثة كيلو مترات وشرقى مدينة بورسعيد على مسافة أربعة وعشرين كيلو متر. ابن شاهين: زبدة كشف الممالك، ص ٣٤.

(٨٠) المقريزى: السلوك، ج٣، ق٢، ص٤٩٠.

(٨١) المصدر السابق، ج٤، ق١، ص١٨٢.

(٨٢) ابن شاهين: المصدر السابق، ص٢٤، عادل عبد الحافظ: قطية، ص٥٢.

(٨٣) ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة، ج١٦، ص١٥٦.

(٨٤) المقريزى: البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب، تحقيق: عبد المجيد عابدين، القاهرة ١٩٦١، ص٣٤، هامش ٦١، انظر عادل عبد الحافظ: قطية، ص٥٢.

(٨٥) المقريزى: السلوك، ج٣، ق٣، ص١١٢٨.

(٨٦) القلقشندى: قلائد الجمان فى التعريف بقبائل عرب الزمان، تحقيق: إبراهيم الإبيارى، بيروت ١٩٨٢، هامش ٨٦، وانظر العمرى: مسالك الإبصار وممالك الأمصار، تحقيق: دوروثياكرا فولكسى، بيروت ١٩٨٥، ص ١٧٨.

(٨٧) البدرية هى الطريق الفوقانية بالبريد. عادل عبد الحافظ قطية، ص٦٢.

(٨٨) ابن بطوطة: الرحلة، ص٧٢.

(٨٩) ابن جبير: الرحلة، دار صادر - بيروت ١٩٨٠، ص٤١.

(٩٠) المصدر السابق، ص٤١.

(٩١) المصدر السابق، ص٤٢.

(٩٢) ابن دقماق: الانتصار، ج٤، ص٥٣.

(٩٣) على السيد: طريق القوافل، ص٤٦١.

(٩٤) نعوم شقير: تاريخ سيناء، ص ١٦٧.

(٩٥) جارسان: قوص، ص٩٢.

(٩٦) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٩٧) ابن بطوطة: الرحلة، ص٧١.
(٩٨) الأغزاز: الواحد غز وهم جنس من الترك ابن جبير: الرحلة، ص٤٢ هامش ٢.
(٩٩) المصدر السابق، ص٤٢.
(١٠٠) ابن بطوطة: الرحلة، ص٧٢.
(١٠١) اليونيني: ذيل مرآة الزمان، ج٣، ص١١٧.
(١٠٢) البجاة: البجة أو البجا بضم الباء الموحدة وفتح الجيم وألف فى الآخر. وهم من أصفى السودان لونًا وهم مسلمون ونصارى وكانوا يعبدون الأوثان ومواطنهم فى جنوبى صعيد مصر مما يلى الشرق فيما بين بحر القلزم ونهر النيل وقاعدتهم سواكن. القلقشندى: صبح الأعشى، ج٥، ص٢٦٣ ـ ٢٦٤. ويطلق اسم بجة على مجموعة من القبائل الحامية التى تعيش بين النيل والبحر الأحمر، وأهم فروعهم العبابدة ولبلادهم أهمية كبيرة لوجود الذهب والزمرد بأرضها، ابن جبير: الرحلة، ص٤٢، ٤٦. انظر دائرة المعارف الإسلامية: المجلد الثالث مادة بجة، ص٢٦١ ، ٢٦٢ وقارن عطية القوصى: تاريخ دولة الكنوز الإسلامية، ص٢٥، ٢٦. وكانت ألوانهم تقرب من الوان العرب، فهى بين السواد والبياض، الاصطخرى: المسالك والممالك، ص٢١ ـ ٢٢، ٤٢ ونجوى كيرة: دور المماليك، ص٥١ هامش ٣، ٤.
(١٠٣) الجلاب: نوع من المراكب "لا يستعمل فيها مسمار البتة إنما هى مخيطة بأمراس من القنبار، وهو قشر جوز النارجيل" حتى تتناسب مع امتلاء البحر الأحمر بالشعاب المرجانية، ابن جبير: الرحلة، ص٤٧
(١٠٤) ابن جبير: الرحلة، ص٤٥.
(١٠٥) المصدر السابق، ص٤٧، ٤٨.
(١٠٦) الإدفوى: الطالع السعيد، ص٢٤٥.
(١٠٧) المصدر السابق، ص٥٠٢.
(١٠٨) جارسان: قوص، ص٩٢.
(١٠٩) نعيم زكى: طرق التجارة، ص٣٠٧.
(١١٠) المرجع السابق، ص٦٦.
(١١١) المرجع السابق، ص٦٧، ٦٨.
(١١٢) نعيم زكى: طرق التجارة، ص١٤٠ ـ ١٤٢، ٢٧٦، شوقى عثمان: تجارة المحيط الهندى، ص٢١٤، ٢١٥.
(١١٣) عائشة التهامى: العلاقات التجارية بين مصر والصين فى عصر دولة سلاطين المماليك، مجلة المؤرخ العربى ـ اتحاد المؤرخين العرب، العدد التاسع: المجلد الأول مارس ٢٠٠١، ص٣٥١.
(١١٤) ابن العماد: شذرات الذهب فى أخبار من ذهب، القاهرة ١٣٥١هـ، ج٥، ص٣٢٠، سحر سالم: المرجع السابق، ص٣٩.

(١١٥) القطالونيون: نسبة إلى Cataluna وتعنى أرض القطلان وهى مشتقة من Catalan التى جاءت من كلمة Castellanus وتعنى سيد القعة. نادية مرسى السيد صالح: الجالية التجارية القطالونية فى العصر المملوكى، ندوة طرق التجارة العالمية عبر العالم العربى على مر عصور التاريخ، اتحاد المؤرخين العرب، ٢٠٠٠م، ص٥٥٣، هامش ٢٥.

(١١٦) جارسان: قوص، ص١٨١،١٨٢.

(١١٧) حياة ناصر الحجى: الأهمية التاريخية لميناء عيذاب، بحث منشور فى مجلة اتحاد المؤرخين العرب ـ ندوة البحر الأحمر عبر عصور التاريخ، عدد ١١، ٢٠٠٣، ص٨٦ ـ ٨٧.

(١١٨) نعيم زكى: طرق التجارة، ص١٤٢، ١٩٢.

(119) Kammerer, La Mer Rouge, L'Abyssinie et L'Arabe De-Puis L'Antiquité jusqu'à xve Siecle., T. II, Part I, Le Caire, 1929-135, PP. 72-80.

(١٢٠) جارسان: قوص، ص١٨٢.

(١٢١) عائشة التهامى: العلاقات التجارية، ص٣٥٢.

(١٢٢) جارسان: قوص، ص١٨٢.

(١٢٣) الإدفوى: الطالع السعيد، ص٩٥.

(١٢٤) المصدر السابق، ص٤٩٥ ـ ٤٩٦، وجارسان: قوص، ٢٠٦.

(١٢٥) الإدفوى: المصدر السابق، ص٦٢٥.

(١٢٦) آمال العمرى: المنشآت التجارية فى القاهرة فى العصر المملوكى. دكتوراه غير منشورة، آثار القاهرة ١٩٧٤، ص٣٧ ـ ٣٨.

(١٢٧) جارسان: قوص، ص١٨٢.

(١٢٨) العسقلانى: الدرر، ج٣، ص٣٣، ترجمة ٢٥٢٨. وسحر السيد عبد العزيز سالم: العراقيون فى مصر، ص٤٢.

(١٢٩) الوزان: وصف إفريقيا، ص٨٦.

(١٣٠) اليونينى: ذيل، ج٢، ص٦٩.

(١٣١) المصدر السابق، ج١، ص٤٠٨.

(١٣٢) ابن بطوطة: الرحلة، ص٧٢.

(١٣٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(١٣٤) المصدر السابق، ص٤٠.

(١٣٥) مخطر: مجتمع ـ المصدر السابق، الصفحة نفسها هامش (١).

(١٣٦) يفوزون: فوز: اخترق المفازة، وهى الصحراء لا ماء فيها. المصدر السابق، ص٤٢، هامش(١).

(١٣٧) المقدسى: أحسن التقاسيم، ١٩٥، ياقوت: معجم البلدان، ج٦، ص٣٦٨.

(١٣٨) نعوم شقير: تاريخ سيناء، ص ٢٥٦ ـ ٢٦٠.

(١٣٩) ابن بطوطة: الرحلة، ص٢٩٢.

(١٤٠) جهينة من قبائل الحجاز العظيمة تمتد منازلها على الساحل فى جنوبى ديار بلى حتى ينبع ابن بطوطة: الرحلة، ص ٢٩٣، هامش ٨٦.

(١٤١) بنو كاهل بن أسد: بطن من أسد بن خزيمة العدنانية، المصدر السابق، الصفحة نفسها، هامش ٨٧.

(١٤٢) ابن بطوطة: الرحلة، ص٢٩٣.

(١٤٣) سحر السيد عبد العزيز سالم: العراقيون فى مصر، ص١٢، ١٣.

(١٤٤) السيد عبد العزيز سالم: توقيعات الصناع، ص١٦٤. و١٨١هامش ٩٣، حسين عليوة: المعادن، كتاب القاهرة تاريخها، فنونها، آثارها، القاهرة ١٩٧٠ وسحر السيد: المرجع السابق، ص١٣.

(١٤٥) سحر سالم: المرجع السابق، ص ٢٥، ٢٦.

(١٤٦) سحر سالم: المرجع السابق، ص٣٠ ـ ٣٢.

(١٤٧) أحمد عبد الرازق، ندوة آثار سيناء، ص٩٥-٩٩. وانظر
Wiet, Les inscriptions Arabes de la qal ah Guindi III, PP.146-152.

(١٤٨) ابن حجر: الدرر، ج٥، ص٦٧، ترجمة ٤٦٩١.

(١٤٩) اليونينى: ذيل، ج٢، ص٣٦٤.

(١٥٠) تزغا: من غمارة بمقربه من سبتة، الإدفوى: الطالع السعيد، ص٢٩٨، هامش (١).

(١٥١) سبته بفتح أوله وسكون ثانيه وقيل بكسر السين بلدة مشهورة من بلاد المغرب تقابل جزيرة الأندلس، ياقوت: معجم البلدان، ج٢، ص١٨٢.

(١٥٢) الإدفوى: الطالع، ص٢٩٨.

(١٥٣) محمد عيسى الحريرى: هجرات العلماء بين مصر الإسلامية والأندلس، بحث منشور فى العدد ٩٧ لسنة ٢٠٠٢ فى مجلة من إعداد لجنة السيرة والتاريخ الإسلامى، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ص٤٧.

(١٥٤) المرجع السابق، ص٧٠، ٧١.

(١٥٥) المرجع السابق، ص ٤٨ ـ ٧٠.

(١٥٦) الإدفوى: الطالع ، ص١١٢ ـ ١١٤.

(١٥٧) الإدفوى: الشيخ الإمام كمال الدين جعفر بن ثعلب الأدفوى الثعلبى المؤرخ الأديب الفقيه الشافعى، ولد فى أدفو ٦٨٥هـ، ودرس فى قوص التى كانت تمثل فى الصعيد أكبر مدرسة إسلامية تضارع مدارس القاهرة، بل ربما فاقتها بأشياخها الأساطين ولما ارتوى من مناهل قوص ذهب إلى القاهرة وتتلمذ على يد شيخه أبى حيان وعديد من شيوخ العلم وصنف العديد من الكتب ت٧٤٨هـ. الإدفوى: الطالع السعيد، مقدمة التحقيق، ص ى، ك.

(١٥٨) أبو حيان الغرناطى: محمد بن يوسف بن على بن يوسف بن حيان أثير الدين أبو حيان الغرناطى الأندلسى الحيانى النِّفزِى نسبة إلى نفزة، وهى قبيلة بربرية. ولد فى إحدى قرى غرناطة ٦٥٤هـ، ودرس فى غرناطة فأخذ العربية عن أبى الحسن الأبذى وأبى جعفر

ابن الطابع، ثم درس على العديد من علماء مالقة فى الأندلس والإسكندرية ومصر، وخرج من الأندلس ٦٧٩هـ إلى مصر، وأجاد وتفوق حتى قيل عنه "لقد كان الشيخ بحق أمة وحده، ومدرسة كبرى جامعة لأنواع المعرفة الإسلامية فى عصره ملمًا باللغات الشرقية من فارسية وتركية وحبشية، ت٧٤٥هـ، وقد جاوز التسعين. الإدفوى: الطالع السعيد، ص أ إلى ط من المقدمة.

(١٥٩) اليونينى: ذيل مرآة الزمان، ج١، ص٧٦، ٧٧، الإدفوى: المصدر السابق، ص٨٠.

(١٦٠) محمد عيسى الحريرى: هجرات العلماء، ص٦٢، ٦٣.

(١٦١) الإدفوى: الطالع، ص٧٦، ٧٧.

(١٦٢) نعوم شقير : تاريخ سينا، ص٣٤٨.

(١٦٣) فضل الله بن أبى الفخر الصقاعى: تالى كتاب وفيات الأعيان، تحقيق جاكلين سوبله، مطبوعات المعهد الفرنسى بدمشق.

(١٦٤) ابن حجر العسقلانى الدرر، ج٤، ص٣٩٩، ترجمة ٤٤٤٨.

(١٦٥) اليونينى: ذيل مرآة الزمان، ج٢، ص٤٢٠.

(١٦٦) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(١٦٧) البليقة: نوع من نظم العامة وجمعها بلاليق: الإدفوى: المصدر السابق، ص٤٥٦، هامش (١).

(١٦٨) الإدفوى: الطالع السعيد، ص٤٥٦ ومن بلاليقه المشهورة البليقة التى أولها:

فى زى المدرسا   جماعة نسا
إذا أمسى المسا   ترى فرقعة
نسا ذى الزّمان   عجيب يا فلان

(١٦٩) الإدفوى: الطالع السعيد، ص٤٥٦.

(١٧٠) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(١٧١) هو أبو الحسن محمد بن أحمد بن جبير الكنانى، الأندلسى الشاطبى البلنسى ولد فى بلنسيه وسمع العلوم من أبيه فى شاطبه وأخذ القرآن عن أبى الحسن بن أبى العين. كان من علماء الأندلس فى الفقه والحديث والآداب. بدأ رحلته سنة ٥٧٨هـ وانتهت ٥٨١هـ ت ٦١٤هـ وقد دون كل ما رآه وشاهده. ابن جبير: الرحلة مقدمة الكتاب، ص٥، ٦.

(١٧٢) ابن بطوطة: محمد بن عبد الله اللواتى الطنجى ولد ٧٠٣هـ فى مدينة طنجة وعزم على الحج ٧٢٥هـ وزار المغرب ومصر والشام والحجاز والعراق وتركيا والهند والصين وغيرها وهو ينحدر من بيت تولى الكثير من أفراده القضاء. ابن بطوطة: الرحلة، ص٧ من المقدمة.

(١٧٣) ابن بطوطة: الرحلة، ص٤٧، ٦٩ - ٧٠.

(١٧٤) المصدر السابق، ص٣١ - ٧٥.

(١٧٥) الحسن بن محمد الوزان الفاسى: شخصية عربية إسلامية فذة اجتمع له من الخصال العلمية والإنسانية ما جعله محل تقدير، وهو ينتسب إلى قبيلة بنى زيات الزنانية فى

أقصى غرب سلسلة جبال الريف المغربية. ولد بغرناطة قبل سقوطها فى يد الإسبانيين ويرجح إنه ولد ٨٨٨ هـ١٤٨٣م تلقى علومه فى اللغة وآدابها والعقائد والفقه والتصوف ونبغ نبوغًا مبكرًا فأسندت إليه المهام السياسية بالإضافة إلى النشاط الدبلوماسى له ولأسرته. قام بتسع رحلات كانت هى مادته لوصف إفريقيا. والوزان: وصف إفريقيا، ج١ ص٥-١٤ من المقدمة.

(١٧٦) محمد محمد الكحلاوى: آثار مصر الإسلامية فى كتابات الرحالة المغاربة والأندلسيين، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٤، ص١٤٦، ١٤٧.

(١٧٧) القشيرى: عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، القاهرة، ١٣٣٠هـ، ص٢١، ٢٤.

(١٧٨) القلقشندى: صبح الأعشى، ج٣، ص٣٦٨، المقريزى: خطط، ج٢، ص٤٥٤، السلوك ، ج١، ق١، ص١٨٢، حاشية ٤، دولت عبد الله: معاهد تزكية النفوس فى العصر الأيوبى والمملوكى، ص٦٣ و Neil D. Mackenzie, Ayyubid Cario. P. 111. و نجوى كيره: دور المماليك، ص٤٢١.

(١٧٩) بدرى محمد فهد: تاريخ العراق فى العصر العباسى الأخير، بغداد، ١٩٧٣، ص٣٩٣.

(١٨٠) أبو حفص عمر بن محمد السهروردى. ولد ببغداد ٥٣٩هـ وتوفى بها ٦٣٢هـ، وكان فقيهًا على المذهب الشافعى وأخذ التصوف عن أبى النجيب السهروردى وعن الشيخ عبد القادر الجيلانى. راجع السهروردى: عوارف المعارف، بيروت، ١٩٦٦.

(١٨١) ابن بطوطة: الرحلة، ص٧١.

(١٨٢) بدرى محمد فهد: المرجع السابق، ص٤١١.

(١٨٣) اليونينى: ذيل مرآة الزمان، امتداد الأجزاء.

(١٨٤) ولد أبو الحسن الشاذلى فى أواخر القرن السادس الهجرى ٥٩٣هـ. فى إقليم غمارة بالقرب من سبته بالمغرب الأقصى، وهو تقى الدين أبو الحسن على بن عبد الجبار بن يوسف وهو علوى ينتهى نسبه إلى الحسين بن على بن أبى طالب. وقد تلقى علومه الأولى وحفظ القرآن، ثم أراد الاستزادة فرحل إلى تونس وفيها بدأ الدراسة العلمية. وسلك طريق التصوف إلى أن أذن له شيخه وأستاذه عبد السلام بن مشيشى فى أن يرشد غيره ويتجه إلى شاذلة وهى قرية فى تونس استمر فيها حتى هاجر منها إلى مصر ٦٤٢هـ وفى مصر أحرز درجة فى المقامات والأحوال واعتبر من أقطاب الصوفية. ابن العماد: شذرات الذهب، انظر Trimingham, J., S., The Sufi orders in Islam. P. 45.

(١٨٥) فاروق أحمد مصطفى : البناء الاجتماعى للطريقة الشاذلية، الإسكندرية، ١٩٨٠، ص٧٥ .وعلى صافى حسين: الأدب الصوفى، دار المعارف، ١٩٧١، ص١٣٧.

(١٨٦) ابن بطوطة: الرحلة، ص٤٢، فاروق مصطفى: المرجع السابق، ص١١٤.

(١٨٧) ابن دقيق العيد: سمى كذلك لأنه كان عليه يوم عيد طيلسان شديد البياض فقال بعضهم: كأنه دقيق العيد فلقب به. الإدفوى: المصدر السابق، ص٤٣٥.

(١٨٨) النجيبية: نسبة إلى النجيب بن هبة الله رئيس قوص والمتوفى بها عام ٦٢٢هـ. الإدفوى: المصدر السابق، ص٤٤، ٥٨٠، جارسان: قوص، ص٢٠٤ ـ ٢٠٦.

(١٨٩) ابن بطوطة: الرحلة، ص٧٠هـ. وعلى صافى حسين: الأدب الصوفى فى مصر، ص١٣٩، جارسان: قوص ٢٠١ ـ ٢٠٦.

(١٩٠) محمد الحريرى: هجرات العلماء، ص٦٢ ـ ٦٥.
(١٩١) محمد الحريرى: هجرات العلماء، ص٦٣.
(١٩٢) الإدفوى: الطالع، ص٤٧٧، انظر ابن دقماق: الانتصار، ج٥، ص٣٢.
(١٩٣)الإدفوى: المصدر السابق، ص٥٢٤ ـ ٥٢٥.
(١٩٤) المصدر السابق، ص٦١٣.
(١٩٥) اليونينى: ذيل مرآة الزمان، ج٣، ص٢٢٧، ٣٠٦ ـ ٣٠٧.
(١٩٦) جارسان: قوص، ص ٢١٩ ـ ٢٣٠.
(١٩٧) ابن العماد: شذرات الذهب، ج٦، ص٢٤.
(١٩٨) ابن إياس: بدائع الزهور، ج٢، ص٣٩٣، أحمد عبد الرازق: المرأة فى مصر المملوكية. سلسلة تاريخ المصريين القاهرة ١٩٩٩ ص٣٦.
(١٩٩) الإدفوى: الطالع، ص٥٣٥.
(٢٠٠) ابن العماد: شذرات الذهب، ج٥، ص٤٢٤.
(٢٠١) الإدفوى: الطالع، ص٧٨.
(٢٠٢) الإدفوى: الطالع، ، ص٧٩.
(٢٠٣) الشهود: قوم معدلون يجلسون فى حوانيت خاصة للاستعانة بهم فى أداء الشهادة وذلك من نظم القضاء فى الإسلام، يقول تاج الدين السبكى "الشهود: ولهم قوام غالب المعاش والمبادلات، وقد ذكر الفقهاء ما لهم وما عليهم فاستوعبوا، وذمها قوم فقالوا: إن سفيان الثورى قال: الناس عدول إلا العدول، وإن عبد الله المبارك قال: هم السفلة .. وكل هذا عندنا غلو وإفراط وتجاوز، ومن سلك منهم ما أمر به، واجتنب ما نهى عنه محمود مأجور، غير أنه قد غلب على أكثرهم التسرع إلى التحمل وذلك مذموم وإلى أخذ الأجرة على الأداء، وهو حرام، وقسمة ما يتحصل لهم فى الحانوت، وذلك منهم شركة أبدان، وهى غير جائزة، فعليهم النظر فى ذلك كله، ومراقبة الله سبحانه وتعالى". السبكى: معيد النعم ومبيد النقم، ص٨٨ وما بعدها.
(٢٠٤) المصدر السابق، ص٣٤٦.
(٢٠٥) المصدر السابق، ص٣٩٠، ٣٩١.
(٢٠٦) المصدر السابق، ص٣٤٦.
(٢٠٧) جمال عبد الرؤف: مساجد مصر العليا الباقية من الفتح العربى حتى نهاية العصر العثمانى ، رسالة ماجستير غير منشورة ـ كلية الآثار ـ جامعة القاهرة، ١٩٨٥، ص٩٩ ومن أشهر الرباطات رباط الشيخ عبد الغفار فى قوص، ابن بطوطة: الرحلة، ٧٠، رباط الشيخ بلال، الإدفوى: المصدر السابق، ص٢٧، انظر جارسان: قوص، ٢١٨. ومن أشهر الزوايا زاوية قوص التى شيدت ٨٨٢هـ/ ١٤٧٧م بدافع أحياء مناقب الشيخ أحمد الرفاعى وحتى تكون مقرًا لأنصار الطريقة الرفاعية بقوص، وفى عيذاب مسجد القسطلانى يعتقد أنه شهير البركة: ابن بطوطة: الرحلة، ص٧١، وجارسان: قوص، ص٢١٩، وزاوية الشيخ الصالح عبد الواحد المكناسى. ابن بطوطة، ص٧١.

(٢٠٨) الإدفوى: الطالع السعيد، ص٥٨٢.
(٢٠٩) اليونينى: ذيل مرآة الزمان، ج٢، ص٣٤٣ ـ ٣٤٤.
(٢١٠) الوزان: وصف إفريقيا، ج١، ص٢٢. وعلى صافى حسين: الأدب الصوفى، ص١٢١ ـ ١٢٥.
(٢١١) الإدفوى: الطالع السعيد، ص٨٠.
(٢١٢) المصدر السابق، ص٣٠٠، ٣٠٢، ٥٧٩، ٢٧١، ص٧٢٦.
(٢١٣) اليونينى: ذيل مرآة الزمان، ج٢، ص٣٠٨.
(٢١٤) ابن جبير: الرحلة، ص٤١ ـ ٤٢، جارسان: قوص، ص٨٩.
(٢١٥) الإدفوى: الطالع السعيد، ص٥٦٧ ـ ٥٧٢.
(٢١٦) ابن بطوطة: الرحلة، ص٤٣ وللمزيد عن حزب البحر راجع المصدر نفسه، الصفحة نفسها، هامش ٤٥.
(٢١٧) الإدفوى: الطالع، ص١٣١.
(٢١٨) نعوم شقير: تاريخ سيناء، ص٣٥٢، ٣٥٣.
(٢١٩) المرجع السابق، ص١٥٤، ١٥٥.
(٢٢٠) المرجع السابق، ص ١٥٨.
(٢٢١) المرجع السابق، ص١٦٢ ـ ١٧٣. وإبراهيم أمين غالى: سيناء المصرية، ص١٧٥.
(٢٢٢) المرجع السابق، ص٣٥٣ ـ ٣٥٤. وإبراهيم أمين غالى: المرجع السابق، ص١٧٦.
(٢٢٣) إبراهيم أمين غالى: المرجع السابق، ص ١٧٦، ١٧٧.
(٢٢٤) المرجع السابق، ص١٨٩، حسن الباشا: آثار سيناء، ص٧٢، ٧٣.
(٢٢٥) نعوم شقير: المرجع السابق، ص٢١٧، حسن الباشا: آثار سيناء، ٨٥، ٨٦.
(٢٢٦) نعوم شقير: المرجع السابق، ص٢٣٢.
(٢٢٧) نعوم شقير: المرجع السابق، ص٥١٤.
(٢٢٨) اليونينى: ذيل، ج٢، ص٣٤٨.
(٢٢٩) المصدر السابق، ج٣، ص٥٧.
(٢٣٠) المصدر السابق، ج٣، الصفحة نفسها، وانظر عبد الناصر ياسين: وسائل السفر عند المسلمين، القاهرة ٢٠٠٥، ج١، ص٣٢٠.
(٢٣١) اليونينى: ذيل، ج٤، ص١٢٥.
(٢٣٢) نعوم شقير: تاريخ سيناء، ص٣٤٨ ـ ٣٥١.
(٢٣٣) المرجع السابق، ص٣٤١ ـ ٣٤٣.
(٢٣٤) محفة جمع محاف ومحفات: قال ابن منظور إنها رحل يحف بثوب، ثم تركب فيه المرأة وقيل هى مركب وسميت بذلك؛ لأن الخشب يحف بالقاعد فيها اى يحيط به من جميع جوانبه، ابن منظور: لسان العرب، تحقيق: عامر أحمد حيدر، بيروت ٢٠٠٣، ج٩، ص٦٠.
(٢٣٥) المقريزى: السلوك، ج٢، ق٢، ص٦٩٣.
(٢٣٦) الجزيرى: درر الفوائد المنظمة، ص٧٠٥ . وانظر: عبد الناصر ياسين: وسائل السفر، ج١، ص٣٤٨.

(٢٣٧) ابن إياس: بدائع الزهور، ج٤، ص٤١٠، عبد الناصر ياسين: وسائل السفر، ص٢٦٨ ـ ٢٧٠.

(٢٣٨) ابن إياس: المصدر السابق، ج٣، ص١٠٤.

(٢٣٩) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢٤٠) المصدر السابق، ج٢، ص٣٩٣.

(٢٤١) على السيد: المرأة المصرية والشامية فى عصر الحروب الصليبية المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٤٦.

(٢٤٢) المرجع السابق، ص٩٢.

الجاموس ورحلته من بلاد الهند إلى مصر (*)

عبادة كحيلة(**)

فى العالم القديم، وحين كان الحراك بين الحضارات محدودًا، كان كل إقليم يختص بكائناته ـ بشريةً وحيوانيةً ونباتية ـ وكانت تلك الكائنات فى إقليم تفترق عن مثيلاتها فى إقليم آخر على نحو أو آخر. ولم تمنع تلك المحدودية فى الحراك من انتقال بعض من تلك الكائنات فى أحيان بعينها، لتتوطن فى إقليم غير إقليمها؛ مثلما جرى مع الحصان الذى عرفته مصر مع الهكسوس، والجمل الذى عرفته إفريقيا مع الرومان. على أن هذا الانتقال كان يطَّرد كلما تقدم التاريخ بنا فى رحلته إلى أيامنا؛ فمع اكتشاف العالم الجديد، انتقلت الذرة الشامية والتبغ والكاكاو والبندورة والجوافة والديكة الرومية من هذا العالم الجديد إلى عالمنا القديم، وبالمثل فقد انتقلت إليه (أى إلى العالم الجديد) حبوب لم يكن له عهد بها، وسرعان ما صار أكبر منتج لها مثل البن.

موضوعنا الآن هو الجاموس، فهذا الحيوان لم يكن حيوانًا أصيلاً فى حضارات الشرق القديم؛ ونعنى بها حضارات مصر والشام وبلاد الرافدين (العراق)، فنحن لا نشاهده فيما خلَّفته لنا تلك الحضارات من آثار وآداب وأخبار،

(*) يدين الكاتب للعالم الجليل الدكتور حسين قاعود رئيس قسم صحة الحيوان بكلية الطب البيطرى، جامعة القاهرة يدين له بما زوده من افكار وكتب عربية وفرنجية، كانت خير معين له فى الجانب البيولوجى من هذا المقال، فله منه الشكر والعرفان.

(**) كاتب ومؤرخ. أستاذ بكلية الآداب، جامعة القاهرة.

بخلاف ما كانت عليه الحال بالنسبة إلى البقر الذى تتواتر رسومه وتماثيله على نحو يصعب إحصاؤه، بل إن البقرة كانت إحدى المعبودات فى مصر القديمة، ويرمز لها بحتحور.

إذا نحن طالعنا تراثنا الشعرى قبل الإسلام، بل وبعده بسنوات، لا نجد فى هذا التراث على توافره ذكرًا للجاموس، وإن ورد ذكر البقر بعدة مسميات، مما يدل على ألفة العرب بها، والحال نفسها بالنسبة إلى القرآن الكريم، فقد حفلت آيات عديدة بذكر البقر، بل إن إحدى سوره الكريمة دعيت بسورة البقرة.

للأسف فإن مؤرخينا القدامى يصدفون عن الحديث فى موضوعات؛ مثل تلك مع أهميتها، وعلينا أن نقلب فى مواردنا فنظفر باليسير أولا نظفر به؛ وتجبهنا فجوات لا مندوحة من التعامل معها عن طريق الحدس. والحدس فضيلة من فضائل المؤرخ، بل هو إحدى وظائفه، لكنه الحدس الذى لا يبتعد كثيرًا عن الفكر وإعمال العقل.

- ١ -

تعود كلمة جاموس Buffalo فى أصلها إلى كلمة Bubalus، وهى كلمة لاتينية أطلقت على هذا الحيوان لدى استقدامه لأول مرة إلى إيطاليا فى العام ٦٠٠م (وإن اختفى منها بعد سنوات). وفى مطالع العصور الحديثة صار الجاموس المستأنس (الهندى الأصل) يعرف بجاموس الماء Water Buffalo، تمييزًا له عن البيسون Bison الأمريكى الذى عرف كذلك بالجاموس[١]، مع أنه يختلف فى تكوينه البيولوجى عن جاموس الماء، بل إنه لا ينتمى إلى العائلة الجاموسية Bu-baline Sub Genera، وإن التقى بها عند عائلة أعلى Bos Bovinae.[٢]

تنقسم العائلة الجاموسية إلى أربع جماعات فرعية: هى Bubalus Bubalis، أى الجاموس الهندى (أو الآسيوى) وهو أضخمها وأوسعها انتشارًا، وBubalus Mindorenis، أى التامارو Tamaraw الذى يعيش فى الفليبين، ويقل فى حجمه كثيرًا عن سابقه، و Bubalus Depressicornis، أى الأنوا Anoa أو الجاموس القزم، ويعيش فى جزائر سيليبيس Celebese بإندونيسية، و Bubalus Caffer، أى جاموس الكاب أو الجاموس الإفريقى، ويمتد وطنه من أقصى القارة جنوبًا

إلى أواسطها شمالاً، ويقترب فى حجمه من الجاموس الهندى[٣]، ولنا عود إليه بعد قريب.

بين هذه الجماعات، فالجاموس الهندى (أو الآسيوى) هو النوع الوحيد الذى تم استئناسه، أما سائرها، فلا تزال على حال من التوحش، ويتهددها الانقراض للإسراف فى صيدها، ولم يتم رصد حالة واحدة من التزاوج بينها وبين جاموس الماء[٤].

ظل الجاموس الهندى (أو الآسيوى) وحشيًا خلال الأحقاب السابقة للتاريخ، وفى مرحلة يصعب تحديدها، وإن كانت قبل الميلاد بعدة آلاف من السنين تم استئناسه فى معظمه، لكنه لا تزال له بقية تعيش فى شرقى الهند لدى السهول المنخفضة والمستنقعات ذات الحشائش الطويلة، حيث يتوافر غذاؤها، كما يعيش بعضها لدى الحقول المزروعة، وتتناول طعامها فى المساء والليل، بينما تنام أثناء النهار، وعرف عنها البقاء فى الماء لساعات أو التمرغ فى الوحل، كما عرفت بالجراءة والعدوانية، وقد تهاجم غيرها من كائنات دون استفزاز من جانبها، على الرغم من وحشية هذا الجاموس، إلا أنه نجحت محاولات لتهجينه مع جاموس الماء[٥].

عن هذا الجاموس الوحشى، تفرعت ـ على نحو مستقل ـ سلالتان من الجاموس المستأنس؛ جاموس الماء ـ وهو موضوع بحثنا ـ وجاموس المستنقعات. والموطن الأصلى للسلالة الأولى شبه القارة الهندية، وإن تحقق لها الانتشار بفضل الإنسان فى أقطار البحر المتوسط، بل فى أقطار بعيدة كالبرازيل، والموطن الأصلى للسلالة الأخرى هو الصين الهندية وبعض الصين وإندونيسيا وماليزيا. وعلى الرغم من اختلافات نشاهدها بين هاتين السلالتين من الجاموس، وأهمها الحجم وشكل القرون، فإنه جرت محاولات ناجحة لتهجينهما معًا، من أجل الحصول على محصول أوفر من الألبان[٦].

ـ ٢ ـ

ينتمى الجاموس فى وطننا العربى (وفى أوطان أخرى غيره) إلى الجاموس الهندى المستأنس المعروف بجاموس الماء؛ والسؤال الذى يطرح نفسه.. متى أتى هذا الجاموس إلى وطننا وكيف؟.

على الرغم من صلات بحرية مديدة بين العرب وبلاد الهند، خلال أحقاب طويلة سابقة للإسلام، فلم يعرف هؤلاء الجاموس، أو أنهم عرفوه، لكنهم لم يحملوه إلى بلادهم، ليتوطن بها أو بغيرها من مهاجرهم فى الهلال الخصيب، والسبب ـ نذهب ـ هو أنهم كانوا قومًا عمليين، يهتمون فى تجارتهم ـ وهى فى أساسها تجارة مرور ـ بالسواحل وينصرفون عما بعدها من دواخل، ويجتهدون فى نقل ما تحتمله سفائنهم الصغيرة من سلع نفيسة وخفيفة، تغنيهم عن سلع أخرى غيرها، يصعب عليه حملها.

إذًا فلم ينتقل الجاموس إلى وطننا العربى عن طريق البحر، إنما انتقل إليه عن طريق البر، وليس لدينا من طريق للبر سوى إيران.

نحن نعلم أن جاموس الماء، وإن انتشر فى أنحاء شبه القارة الهندية، فإن وجوده يتكثف لدى نهر السند وروافده المعروفة بالأنهار الخمسة، والتى صار اسمها علمًا على إقليم شاسع هو البنجاب، ولدى الجهات الدنيا من وادى السند، وعلى مقربة من مصبه فى بحر الهند، تضطرب مياه النهر، سيما عند دلتاه التى تتخللها مستنقعات وسبخات دعاها العرب بالبطائح(٧)، ولما كانت تلك البطائح بيئةً مناسبةً لحياة الجاموس، فإن كثافته تزداد فيها على نحو واضح.

إلى الغرب من إقليم السند ـ وهو أحد أقاليم الهند ـ يقع إقليم مُكران ـ وهو أحد أقاليم إيران ـ وكانت هناك صلات حميمة بين الإقليمين، حتى أن عددًا من الجغرافيين العرب درجوا على ذكر الإقليمين معًا فى سياق واحد(٨).

كانت إيران فى عصر الدولة الساسانية (٢٢٤ ـ ٦٥٢م) إمبراطوريةً واسعةً، تمتد بحكمها أو نفوذها إلى إقليم السند، وبطبيعة الحال صار أهلها على معرفة بالجاموس، لكننا لا ندرى على نحو دقيق متى عرفوه ثم نقلوه إلى بلادهم، فلم يكن هذا الحيوان مألوفًا عندهم، فى حين أنهم كانوا على ألفة بالبقر، ويطلقون عليه تعبير كَاو، ولما لم تكن لديهم فى لغتهم كلمة محددة يطلقونها على هذا الحيوان الوافد، ولما كانت لغتهم فى أصلها لغةً آريةً لا تعرف الاشتقاق على نحو أساس وتعرف النحت، فإنهم أطلقوا عليه تعبير كَاوميش، حيث إنه يجمع فى

هيئته بين البقرة كَاو و (الضأن) (ميش)[٩]. ويعلق الجاحظ (٢٥٥هـ)[١٠] فيقول: "وتأويله ضأن بقرى، لأنهم وجدوا فيه مشابهة الكبش وكثيرًا من مشابهة الثور، وليس أن الكباش ضربت فى البحر فأتت بالجواميس".

عن (كَاوميش) هذه نشأت الكلمة المعرَّبة جاموس (وتجمع جواميس) وصار لها مكانها فى معاجم لغتنا.

نرجح ـ من ناحيتنا ـ أن إيران عرفت الجاموس فى فترة ما إبان عصر الإمبراطورية الساسانية، لكنه لم يصبح حيوانًا متوطنًا بها إلا فى مرحلة متأخرة، نحددها بعهد بهرام الخامس المعروف ببهرام جور (٤٢٠ ـ ٤٣٨م) حين استقدم من الهند قومًا يدعوهم الفردوسى (ت٤١١هـ)[١١] فى ملحمته (الشاهنامة) (بالزُّط)، ومع أن الشاعر الكبير لم يذكر لنا ما يفيد بأن هؤلاء الزط اصطحبوا معهم فى رحلتهم تلك جواميس إلا أننا حين نتابع سيرتهم فى عصور تالية تروعنا حميمية الصلات بينهم وبين الجاموس.

لا ندرى بالضبط أين استوطن هؤلاء الزط فى أنحاء الهضبة الإيرانية، على أن المسعودى (ت٣٤٥هـ)[١٢] يقول إنهم: "تنقلوا فى بلاد كرمان وفارس وكور الأهواز" قبل أن تستقر الحال بهم أو ببعضهم فى بلاد العراق وما جاورها من بلاد.

- ٣ -

يتبين من دراسة سابقة لنا أن أخلاف هؤلاء الزط، هم الذين يدعون فى أيامنا بالغجر[١٣]، وكانت أعداد كبيرة منهم قد استقرت قبل ظهور الإسلام فى إقليم البحرين (البر الغربى من الخليج العربى) والأهواز (أو خوزستان وتقع اليوم فى إيران) والبطيحة (أو البطائح أو بطائح العراق، وتقع بين البصرة وواسط، وتعرف اليوم بالأهوار)[١٤].

كانت تلك الأقاليم بطبيعتها بيئةً ملائمة لسكنى الزط/الغجر، وما اصطحبوه معهم من جاموس، فهناك أوجه شبه بين بطائح العراق وبين بطائح السند، فهى تحفل بالأسماك، والأهم أنها تحفل بالغاب الضخم الذى يصل فى ارتفاعه إلى العشرين قدمًا، كما تحفل بقصب السكر الذى لم يكن بحاجة إلى كبير جهد فى

زراعته[١٥]، وكلاهما غذاء مناسب للجاموس: ونتيجةً لطول العهد بالزط فى تلك البطائح صار اسمهم علمًا على نهر من أنهارها دعى بنهر الزط[١٦].

أما عن إقليم الأهواز، فهو يشبه فى طبيعته إقليم البطيحة، وتكثر به زراعة قصب السكر الذى اشتق منه اسم الإقليم (أى خوزستان)[١٧] ومن كوره فى العصر الإسلامى كورة الزط[١٨].

دخل زط البحرين ـ شأنهم شأن عربها ـ فى الإسلام، وبعد ما حققه المسلمون من نجاحات فى فتوح العراق، انحاز زطها إليهم، ودخل من استقر منهم بمدينة البصرة فى ولاء قبيلة تميم، وعندما نشبت الفتنة الأولى انحازوا إلى على رضى الله عنه، وعندما نشبت الفتنة الثانية انحازوا إلى عبد الله بن الزبير، كما شاركوا فى فتنة عبد الرحمن بن الأشعث ومعركة دير الجماجم فى ٨٢ هـ[١٩].

كان من شأن ذلك أن تعرض الزط لسخط الأسرة الأموية الحاكمة، فقام معاوية بن أبى سفيان (٤١هـ/ ٦٦١م - ٦٠هـ/ ٦٨٠م) فى العام ٤٩ أو ٥٠هـ بترحيل بعض من زط البصرة إلى ثغور الشام خصوصًا أنطاكية، وصار لهم بتلك المدينة محلة تعرف بالزط[٢٠]، وفى العام ٨٢ هـ قام الحجاج بن يوسف والى العراق بترحيل بعض آخر منهم، ولا نعلم إلى أين رحلهم، ونرجح أن كان إلى ثغور الشام[٢١]، ولا يبعد أنهم اصطحبوا معهم ما كان لديهم من جاموس.

فى عهد الوليد بن عبد الملك (٨٦هـ/ ٧٠٥م ـ ٩٦هـ/ ٧١٥م) وفدت طالعة أخرى من الزط، أرسلهم محمد بن القاسم الثقفى فاتح السند إلى العراق صحبة جواميسهم، وكانت تقدر بثمانية آلاف، فعاود الحجاج فبعث بشطرها صحبة زطها إلى بلاد الشام، وأبقى الشطر الآخر بأجام كَسْكَر (بالبطيحة) وظل هذا الشطر هناك، إلى أن عاود يزيد بن عبدالملك (١٠١هـ/ ٧٢٠م ـ ١٠٥هـ/ ٧٢٤م) إرساله مع زطها إلى المصيصة[٢٢]، وهى مدينة تقع على نهر جَيْحان بين أنطاكية وبلاد الروم[٢٣] (أى ما يعرف اليوم بتركيا).

جدير بالذكر أنه قيل بشأن تلك الطالعة الثانية من الجواميس (والزط) "إن الطريق بين أنطاكية والمصيصة كانت مُسْبعة، يعرض للناس فيها الأسد، فنفع الله

بها"[٢٤] ويعلق المسعودى[٢٥] فيقول: "ومذ يومئذ صارت الجواميس بالشام، ولم تكن تعرف هنالك".

هكذا وقبل أن يستدير القرن الأول للهجرة، صار الجاموس حيوانًا متوطنًا فى بلاد الشام، وكان قد توطن قبل ذلك فى بلاد العراق، ومن ثم بدأ يتخذ طريقه إلى الشعر العربى، وكانت البداية مع أرجوزة لرؤبة بن العجاج التميمى (ت١٤٥هـ) وهو شاعر مخضرم عاش فى زمن بنى أمية و أدرك زمن بنى العباس، ففى أرجوزة له فى مدح أبان بن الوليد البجلى يقول[٢٦]:

لَيْث يَدُقُّ الأسَدَ الهموســا   والأقهَبين الفيلَ والجاموســا

كذلك بدأ الجاموس يتخذ طريقه إلى كتب الفقهاء الذين كانوا فى السابق يتحدثون عن صدقة البقر دون صدقة الجاموس، فيذكر أبو عبيد (ت٢٢٤هـ) فى كتابه (الأموال)[٢٧] أن عمربن عبد العزيز (٩٩هـ/ ٧١٧ ـ١٠١هـ/ ٧٢٠) كتب: "أن تؤخذ صدقة الجواميس كما تؤخذ صدقة البقر" كما إن الإمام مالك بن أنس (ت١٧٩هـ) قال: "الجواميس والبقر سواء".

فى العام ٢٢٠هـ/ ٨٣٥م بدأ المجال يتسع لأن ينتشر الجاموس إلى بقاع أخرى شتى فبعدما أقمع الخليفة المعتصم (٢١٨هـ/ ٨٣٣م ـ ٢٢٧هـ/ ٨٤٢م) فتنةً، أشعلها زط البطائح أمر بنفيهم إلى مناطق الثغور مع الروم[٢٨]، إلى أن أغار هؤلاء على عين زَرَبَه فى سنة ٢٤١هـ/ ٨٥٥م وقاموا بأسر من كان بها من الزط "مع نسائهم وذراريهم وجواميسهم وبقرهم"[٢٩].

استقرت الحال بهؤلاء الزط صحبة جواميسهم فى أرمينية، وعندما ارتحلت أعداد منهم فى مرحلة تالية إلى بلاد اليونان ثم إلى بلاد البلقان، وصاروا أسلافًا للغجر الأوروبيين[٣٠]، اصطحبوا معهم ما كان لديهم من جواميس.

صار الجاموس ـ إذًا ـ حيوانًا مألوفًا فى بلاد الشام، خصوصًا فى شماليها عند أنطاكية وما جاورها، وهو ما نجد شواهد عديدةً عليه، فعندما تحالف الحمدانيون ـ أصحاب حلب ـ مع الروم فى العام ٣٨٢هـ/ ٩٩٢م ضد أخصامهم المشتركين الفاطميين، هاجم بنجكوتكين التركى قائد العزيز بالله الفاطمى

(٣٦٥هـ/ ٩٧٥م ـ ٣٨٦هـ/ ٩٩٦م) أنطاكية ـ وكانت فى حوزة الروم ـ "واستاق من بلادها عشرة آلاف جاموس ومن البقر والمواشى عددًا لا يحصى"(٣١) كما تعرضت أنطاكية لغزو السلاجقة الذين خلفوا الحمدانيين والفاطميين فى بلاد الشام وأغاروا عليها فى العام ٤٦٠هـ/ ١٠٦٨م "وأخذوا نحو أربعين ألف جاموس وقيل أكثر حتى أن الجاموس كان يباع بدينار وأكثره بدينارين وثلاثة"(٣٢). ويذكر الأمير أسامة بن منقذ (ت٥٨٤هـ/ ١١٨٨م)(٣٣) فى سيرته الذاتية أنه أغار ـ صحبة عمه ـ فى العام ٥١٨هـ/ ١١٢٤م على أفامية القريبة من أنطاكية، فأحرز المسلمون "غنيمةً كبيرةً من الجواميس والبقر والغنم".

لم يعد الجاموس قصرًا على أنطاكية وما جاورها من سواحل الشام، بل انتشر فى غيرها من دواخل الشام؛ ففى إحدى غزوات السلطان المملوكى بيبرس (٦٥٨هـ/ ١٢٦٠م ـ ٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م) إلى عكا فى العام ٦٦٤هـ/ ١٢٦٦م ساق المسلمون "جملةً من الأبقار والجواميس وعادوا"(٣٤).

جدير بالذكر أن كان لوجود الجاموس فى بلاد الشام صدى بعيد خارجها، وصل إلى الأندلس، فيرد فى كتاب (المقتبس) للمؤرخ الكبير أبى مروان بن حيان (ت٤٧٩هـ/ ١٠٨٦م)(٣٥) أن الأمير محمدًا من أمراء بنى أمية (٢٣٨هـ/ ٨٥٧م ـ ٢٧٣هـ/ ٨٨٦م) كان معجبًا بالجواميس من دواب أهل المشرق مستدعيًا لها من التجار مستكثرًا منها". ويبدو أنه قد تواصل وجود أعداد لا بأس بها من الجاموس بالأندلس؛ لأن ابن عبد الرءوف (قرن٦هـ/ ١٢م) ينوّه فى كتابه (آداب الحسبة والمحتسب)(٣٦) إلى أنواع عدة من الجبن بينها الجبن الجاموسى.

ـ ٤ ـ

عندما ننتقل إلى مصر، فنحن لا نجد للجاموس خبرًا يتصل بتاريخها سوى فى سياق الحديث عن موت أميرها أحمد بن طولون (٢٥٤هـ/ ٨٦٨م ـ ٢٧٠هـ/ ٨٨٤م) فى سنة ٢٧٠هـ/ ٨٨٤م، فعندما كان فى بلاد الشام يطارد بعض الخارجين عليه أقام بالمصيصة من ثغورها، وعندما وصل إلى أنطاكية تناول لبن جواميسها، وأسرف فى تناوله (معلوم أن لبن الجاموس غاية فى الدسامة)

فاعترضته الهيضة والقيء، وتزايدت عليه علة الذَّرَب (فساد المعدة) على الرغم من نصائح أطبائه، فإنه كان يتناوله سرًا، فلم ينفع معه دواء ولازمه المرض وهو فى طريق عودته إلى مصر إلى أن مات بعد يسير(٣٧).

عندما نقلب فى مصادرنا المصرية لا نجد خبرًا عن الجاموس عند ابن عبد الحكم (ت٢٥٧هـ/ ٨٧١م) ولا الكندى (ت٣٥٠هـ/ ٩٦١م) ولا ابن الكندى (ت. بعد ٣٥٥هـ/ ٩٦٦م) فى حين ينوِّه هذا الأخير(٣٨) إلى بقرها وأن "ليس فى الدنيا بقر أعظم منه" ويتابعه فى ذلك ابن زولاق (ت ٣٨٧هـ/ ٩٩٧م)(٣٩) فيسهب فى وصفه للبقر، لكنه لا يأتى على ذكر للجاموس.

عندما بدأ الحاكم بأمر الله (٣٨٦هـ/ ٩٩٦م - ٤١١هـ/ ١٠٢١م) فى إصدار سجلاته الشاذة منذ المحرم ٣٩٥هـ/ ١٠٠٤م حتى قريب من وفاته فى ٤١١هـ/ ١٠٢١م وحظر فيها تناول أطعمة بعينها، كما حظر ذبح الأبقار، لا يرد فى تلك السجلات ذكر للجاموس، وعندما وقعت الشدة العظمى فى زمان حفيده المستنصر بالله (٤٢٧هـ/ ١٠٣٦م - ٤٨٧هـ/ ١٠٩٥م)، وصارت هناك ندرة فى الطعام، فإنه فى العام ٤٦٤هـ/ ١٠٧٢م "طبخ الناس جلود البقر وباعوها رطلاً بدرهمين... وأوقية اللحم بدرهم"(٤٠) ولا نجد ذكرًا كذلك للجاموس.

مع ذلك فلدينا نص مهم ينقله المقريزى (٨٤٥هـ/ ١٤٤٢م) فى "خططه" عن الرحالة ابن سُلَيْم الأسوانى الذى عاصر الفتح الفاطمى لمصر، وابتعثه القائد جوهر إلى بلاد النوبة، فهو يسهب فى وصف البُجَه، وهى قبائل تعيش - ولاتزال - فى جنوبى الصحراء الشرقية، وتنتشر على طول سواحل البحر الأحمر المجاورة حتى أطراف الهضبة الحبشية، فهو يقول(٤١): "إن دَرَقهم (أى دروعهم) من جلود البقرة مشعرة ودرق مقلوبة تعرف بالأُكسومية من جلود الجواميس".

لايستخرج من هذا الوصف بالضرورة أن تكون تلك الجلود تختص بجواميس مصرية، إنما هى - فيما نرى - تختص بجواميس إفريقية نيلية، ونعنى بها النوع الذى نوَّهنا إليه فى بداية بحثنا ويدعى بجاموس الكاب أو الجاموس الإفريقى، وتتكاثر أعداده لدى أعالى النيل، ولايزال وحشيًا، يعيش فى الأدغال والأراضى العشبية أو على ضفاف الأنهار، وهو يماثل الهندى فى طوله، لكنه يقل عنه فى

الوزن، ويختلف عنه بكون قرنيه يلتقيان لدى قاعدة تشكل درعًا على قمة رأسه، كما إن جلده رمادى مغطى بشعر طويل، ومع أنه كان يتم أسره فى بعض الأحيان، إلا أنه لم يستأنس بعد، ومن عادته أنه يرعى خلال الشطر الأول من الليل، ويأوى إلى مناطق ظليلة بالنهار، وليس لدينا معلومات عن تهجينه مع الجاموس الهندى. ومع كون الجواميس الإفريقية فرائس للأسود، إلا أن الواحد منها يمكنه أن يطيح بالأسد بقرنيه الضخمين، ويجعله يطير فى الهواء(٤٢).

على أن أول ذكر واضح للجاموس فى مصادرنا يعود إلى سنة ٥١٥هـ١١٢٢م فينقل المقريزى(٤٣) عن ابن المأمون (٥٨٨هـ/ ١١٩٢م) أن الأفضل بن بدر الجمالى من وزراء الفاطميين أمر بمناسبة عيد الأضحى وعيد الغدير (من أعياد الشيعة) بنحر عدد من الرءوس بينها عشرون رأسًا من الجاموس، كما نحر فى العام التالى عددًا آخر من الرءوس بينها خمسة عشر رأسًا من الجاموس(٤٤). وعندما قتل هذا الوزير فى العام ٥٢٥هـ/ ١١٣١م وجد فى تركته "من البقر الخَيْس (العظيم الإدرار للبن) والجواميس والغنم ما يستحيا من ذكر عدده"(٤٥).

معنى ذلك أن الجاموس وصل إلى مصر فى مرحلة ما قبل العام ٥١٥هـ/ ١١٢٢م وبعد أن أضحى وجوده شائعًا بها، بدأ يتطرق إلى مواردنا، وبطبيعة الحال فقد اقتضى ذلك سنوات نقدرها نحن بنحو من مائة و خمسين عامًا. ونذهب إلى أن البداية كانت فى الشطر الثانى من القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى، مع الغزوة القَرمْطية، ثم الغزوة الهلالية.

- ٥ -

نجم القرامطة كحركة سياسية ـ دينية فى بلاد البحرين، وتكرروا بغزواتهم إلى العراق وبلاد الشام، ثم مصر التى غزوها عدة مرات خلال ثلاث سنوات (٣٦١هـ/ ٩٧١م ـ ٣٦٣هـ/ ٩٧٣م) ووصلوا فى غزواتهم تلك إلى الفَرَما وتِنِّيس شمالاً وإلى أرياف مصر فى المحلة وبلبيس وإلى صعيدها فى أسيوط وأخميم جنوبًا(٤٦).

نعلم أن البحرين ـ وهى النواة النووية للقرامطة ـ كانت موطنًا من مواطن الزط/الغجر، ويستدل من تواريخ هؤلاء فى أنحاء شتى من العالم أنهم كثيرًا ما

يكونون فى صحبة الجيوش الغازية، سيما حين تنصرف تلك الجيوش إلى السلب والنهب، كما كانوا يقومون على خدمتها فى مجال الحدادة، وغيره من مجالات، فلا يبعد إذًا أن بعضًا من زط البحرين ومن زط الشام صاحبوا القرامطة فى غزواتهم، واصطحبوا معهم بعضًا من جواميسهم(٤٧)، ويذكر أنه كان من وظيفة الجاموس فى ذلك الزمان الجرّ، ومنها جر ما لدى الجيوش من أثقال، بل إن الجاموس كان يتفوق فى ذلك على الثيران(٤٨).

لدينا نص مهم يورده المقريزى، وهو إنه فى سنة ٣٥٩هـ/ ٩٧٠م أنفذ جوهر القائد إلى الخليفة المعز لدين الله (٣٤١هـ/ ٩٥٣م ـ ٣٦٥هـ/ ٣٧٥م) حين كان لا يزال بإفريقية هديةً تضم عددًا من الأسرى بينهم الحسن بن عبد الله بن طغج (الإخشيدى وكانت بقية الإخشيديين فى بلاد الشام قد تحالفت مع القرامطة ضد أعدائهم المشتركين أى الفاطميين) وابن غزوان ـ صاحب القرامطة ـ وفاتك الهنكرى (والأصح الهنكَرى بالجاف الفارسية) (٤٩) وهذا الأخير ينتمى ـ لا مشاحة ـ إلى الزط ـ الغجر (وأهنكَر تعنى بالفارسية حدادًا، والحدادة مهنة أم عند الزط/الغجر، وتجمع أهنكران ومنها أتى تعبير هنجرانيه الذى يطلق فى أيامنا على بعض طوائف الغجر فى مصر)(٥٠).

يمكننا بناءً على ذلك القول بأن البدايات الأولى لوجود الزط/الغجر فى مصر ووجود الجاموس يعود إلى تلك الغزوة القرمطية، ويرجح أن هذا الوجود قد ارتبط بشمالى مصر القاصى المعروف بالبرارى (محافظة كفر الشيخ تقريبًا) وكان قد تكرر الغزو القرمطى عليها.

أما بالنسبة إلى الهلالية، فنحن نعلم أنهم حلف قبلى كبير (يضم قبائل قيسية ويمنية، وإن كان أظهرها هلال بن عامر وسُلَيْم بن منصور) وكانوا يتنقلون بين نجد والحجاز، ويعيشون على الإغارة على أطراف العراق والشام، ويهاجمون قوافل الحاج إلى بيت الله الحرام. وعندما ظهر أمر القرامطة فى بلاد البحرين، انحازوا إليهم واستقر البعض منهم هناك، وأضحوا جندًا لهم شاركوهم غزواتهم إلى بلاد الشام ومصر(٥١).

عندما أمن العزيز بالله ولد المعز لدين الله خطر القرامطة، استألف حلفاءهم السابقين من الهلالية، وأسكنهم صعيد مصر على الضفة الشرقية للنيل، ولا تحدد لنا المصادر أى مكان بالصعيد، ونذهب من ناحيتنا إلى تحديده بجنوبيه، وعلى نحو خاص ما يعرف اليوم بمحافظة قنا. فقد كان العزيز يعرف طبيعة هؤلاء العربان، وميلهم إلى السلب والنهب، فاحتاط للأمر وابتعد بهم عن العمران الذى يرتبط أساسًا بغربى النيل. ولما كانت أعدادهم كبيرةً. ولما كان الوادى يضيق لدى شرقى النيل، لكنه يتسع عند ثنية قنا، فإنه ـ نذهب ـ سمح لهم بالتوطن هناك(٥٢).

ومثلما كان هناك زط/غجر أتوا ـ كما نفترض ـ صحبة القرامطة فى عهد المعز فإن هناك زطًا آخرين/غجر أتوا ـ كما نفترض كذلك ـ صحبة الهلالية فى عـهد ولده العزيز. ومما يجدر ذكره أن أهم رواة السيرة الهلالية فى صعيد مصر ـ إن لم يكونوا كلهم ـ ينتمون إلى الحلب، وهم إحدى طوائف الغجر(٥٣).

- ٦ -

أعانت البيئة سواءً فى قاصية مصر شمالاً، ونعنى بها البرارى (محافظة كفر الشيخ تقريبًا) وفى قاصيتها جنوبًا (محافظة قنا تقريبًا) على توافر بيئة مناسبة للجاموس المستأنس منه والوحشى معًا.

فيما يختص بالبرارى فهى مساحة واسعة يقدر على باشا مبارك (ت١٣١١هـ/ ١٨٩٣م) زمامها بنحو خمسمائة ألف فدان، وهى ضعيفة الانحدار الطبيعى، لا يصلح معها نظام الرى الحوضى بعد فيضان النيل، فتتكون مساحات شاسعة غير مصـرفة تتحول إلى سياحات ومستنقعات وبرك(٥٤)، أى تصير أرضًا أشبه ببطائح العراق وبطائح السند مناسبةً لحياة الجاموس. وقد ظلت البرارى على تلك الحال حتى زمن محمد على الكبير (١٢٢٠هـ/ ١٨٠٥م ـ ١٢٦٤هـ/ ١٨٤٨م) الذى بدأ معه استصلاح أراضيها ويعلق على مبارك فيقول(٥٥): "وفى هذا الفضاء العظيم كانت تجتمع تصافى مياه البلاد المجاورة له فى الأيام السابقة، فيتكون منها بحيرة عظيمة الامتداد طولاً وعرضًا، تتخللها جزائر كثيرة العدد،

بعضها كبير وبعضها صغير، وكان بتلك الجزائر حشائش ومراع بكثرة، وبعد نزول المياه ونقصها كانت تلك البرك تتناقص وينكشف جزء عظيم من جوانبها، فتنبت بها المراعى الحسنة الجمة، فكانت الجواميس والبقر الأهلى ترتع فيه من جميع البلاد المجاورة. وأما البقر والجاموس الجفال (المتوحش الذى ليس له ملاك) فكانت تأوى وسط البرية البعيدة عن طروق الناس لها. وكان الرعاة يقيمون فى البرية فى أخصاص من البوص والبردى ونحوه، والمواشى سائبة فى البرية ليلاً ونهارًا، وكل راع قد جعل لمواشيه اسمًا عودها عليه، يناديها به - لنحو الحلب - فتأتى إليه فى تايته (محل إقامته) فإذا حضرت أرسل عليها أولادها، وقد كان أمسكها عنده، لتحن عليها فترضع منها ما يمكنها منه ثم بحلبها....

وأما البقر الجفال فكان كثيرًا فى داخل البرية، ولم ينقطع إلا بعد سنة ستين، (١٢٦٠هـ/ ١٨٤٤م) وكان الرعاة يصطادونه بالرصاص، وكانت تلد فى الهيش وتخفى ولدها فيه إلى أن يكبر فيرعى مع أمه، وفى وقت احتراق المياه العذبة وغلبة المياه المالحة على البرك والخلجان كانت تنحاز تلك المواشى الجفالة، وتنضم إلى أماكن تعرفها فى مائها عذوبة بحيث يمكن شربها، فكان الرعاة يكمنون لها عند تلك المياه ويصطادونها كثيرًا....

والآن بسبب كثرة الزراعة الصيفية فى أرض الروضة وتميزها، امتنع دخول المياه فى هذه البرية فجفت أرضها، وانقطعت منها الحشائش، وكثير منها دخل الزمامات وأعطى منه أباعد للأعيان".

ما يقوله على مبارك هنا عن الجاموس الجفال أى الوحشية، يجعلنا نتساءل: إذا كان الغجر قد اصطحبوا معهم إلى مصر جواميسهم، فلا بد أن تكون مستأنسةً فكيف يتحول بعضها إذًا إلى الوحشية؟ نجد الإجابة فى كتب التاريخ الطبيعى، فمثلما كان من الممكن للجاموس الوحشى أن يتحول إلى جاموس مستأنس، فإنه يمكن كذلك للجاموس المستأنس أن يتحول إلى جاموس وحشى ربما بعد جيلين أو ثلاثة، ولدينا دلائل على ذلك فالجاموس الوحشى الموجود الآن فى أقطار آسيوية؛ (فى شمالى سريلانكا وفى بورما وماليزيا) هو سليل جاموس مستأنس مستقدم من الهند(٥٦) .

أما بالنسبة إلى الصعيد فإن المنطقة التى حددناها بثنية قنا تعد بيئةً نموذجيةً للجاموس، لأنها منطقة سبخة تقع على أطراف الأراضى الزراعية قريبة من الجبل، وفى ذلك يقول المقريزى(٥٧): "وما قرب منها من الجبل سبخ".

نخرج ـ إذًا ـ من تحليلنا إلى أن الجاموس عرف طريقه إلى مصر على مرحلتين، الأولى مع القرامطة إلى منطقة البرارى، والثانية مع الهلالية إلى ثنية قنا. وفى ذلك تفسير لوجود سلالتين رئيستين أو نوعين من الجاموس المصرى فى أيامنا (بحيرى) أكبر حجمًا وأكثر إدرارًا للبن فى شمالى الدلتا، ويغلب عليه اللون الفاتح، و(صعيدى) أقل حجمًا وطولاً، ويغلب عليه اللون الغامق، ويتوسطهما سلالة أو نوع هجين بينهما يدعى بالمنوفى فى جنوبى الدلتا(٥٨).

بطبيعة الحال فإنه بعد سنوات من مقدم الجاموس إلى مصر وتلاؤمه مع البيئة الجديدة المناسبة سوف تزداد أعداده، وتصير له مكانه خاصة عند المصريين تزخر به مواردهم ويصير مقدمًا عندهم على البقر. ويذكر ابن مماتى (ت٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م) (٥٩) أن ما كان يتحصل فى زمانه على الواحد من أبقار الخيس يقدر بدينارين فى حين أن ما كان يتحصل من الجاموس، فيقدر بما يتراوح بين ثلاثة دنانير إلى أربعة وإلى خمسة أحيانًا. ويقدر المخزومى (ت٥٨٥هـ/ ١١٨٩م)(٦٠) ما كان يتم تقاضيه من رسوم على جلود البقر بنصف دينار وربع دينار، فى حين كان ما يتم تقاضيه من رسوم على جلود الجاموس دينار واحد ونصف الدينار. وليس ما يقدره المخزومى بغريب، حيث إن جلود الجاموس تتفوق على جلود البقر فى كثافتها بمقدار الضعفين(٦١).

ونتيجةً لطول العهد بالجاموس فى مصر وانتشاره فى أنحائها كافة، أن عرفت بعض قراها بكوم الجاموس أو منية الجاموس أو حصة دار الجاموس(٦٢) ، بل إن بعض أمرائها من المماليك عرفوا بالجاموس لقتامة لون بشرتهم(٦٣).

الهوامش

(1) Encyclopaedia Britannica Vol. 19. p.148

(2) Fahimuddin, F: Domestic Water Buffalo, Oxford & IBH Publishers, New Delhi, 1975.p9.

(3) Ibid. PP. 9-19.

(4) Ibid. P.7.

(5) Ibid PP. 8, 12-13.

(6) Ibid. P.8.

(٧) الإصطخرى: المسالك والممالك. تحقيق: محمد جابر عبد الله الحينى. القاهرة وزارة الثقافة ١٩٦١، ص١٠٧، ابن حوقل: صورة الأرض. بيروت، مكتبة الحياة ١٩٧٩، ص ٢٨٣، وانظر أيضًا: جودة حسنين جودة، على أحمد هارون: جغرافية الدول الإسلامية الإسكندرية، منشأة المعارف ١٩٩٣، ص ٥١٠.

(٨) الإصطخرى: المصدر نفسه ص ١٠٢، ابن حوقل: المصدر نفسه، ص ٢٧٤.

(٩) الجواليقى: المُعَرَّب من الكلام الأعجمى. تحقيق: أحمد محمد شاكر. القاهرة، دار الكتب المصرية ١٣٦١هـ ص ١٠٤، وانظر أيضًا إبراهيم شتا: المعجم الفارسى الكبير. القاهرة، مكتبة مدبولى ١٩٩٣ جـ٣ ص ص ٢٢٥٣ ـ ٢٣٦٠.

(١٠) الحيوان: تحقيق: عبد السلام هارون . بيروت، دار الجيل ١٩٩٢. جـ ١، ص ١٥٢.

(١١) الشاهنامه. ترجمة: الفتح بن على البندارى. تحقيق وتكملة: عبد الوهاب عزام، القاهرة، دار الكتب المصرية ١٩٣٢ جـ٢، ص ١٠٥.

(١٢) التنبيه والإشراف. بيروت، دار مكتبة الهلال ١٩٨١. ص ٢٢٣.

(١٣) عُبادة كُحيلة: الزط والأصول الأولى لتاريخ الغجر. القاهرة ١٩٩٤ ص ص ١٠٧ ـ ١٠٩.

(١٤) المرجع السابق ص ص ٢٩ ـ ٣٢.

(١٥) المسعودى: مروج الذهب. تحقيق: محمد محى الدين عبد الحميد.بيروت، دار المعرفة ١٩٨٢ جـ ٢ ص ١٦، وانظر أيضًا محمد متولى: حوض الخليج العربى. القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٠. جـ١ ص ص ٢٤ ـ ٢٥، ١٧٣، ٢٣٦ ـ ٢٣٧،٢٤١.

(١٦) ياقوت الحموى: معجم البلدان. بيروت، دار إحياء التراث العربى ١٩٧٩ جـ٢، ص ١٤٠، جـ٥، ص ٣٢٠.

(١٧) محمد متولى: المرجع نفسه، ص ٢٤٤.

(١٨) الإصطخرى: المصدر نفسه، ص ٦٥، الإدريسى: نزهة المشتاق. تحقيق: تشيرولى وآخرين. نابولى ـ روما ١٩٧٠-١٩٨٤، جـ٤، ص٤٠.

(١٩) راجع هذه التفصيلات فى كتابنا (الزط) ص ص ٤٩ ـ ٥٤ والموارد المعطاة.

(٢٠) البلاذرى: فتوح البلدان. تحقيق صلاح الدين المنجد. القاهرة، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٧، جـ١، ص ١٩٢.

(٢١) المصدر السابق جـ٢، ص ٤٦٠.

(٢٢) المصدر السابق، جـ١ ص ص ١٩٨ ـ ١٩٩، قدامة بن جعفر: كتاب الخراج وصنعة الكتابة. تحقيق محمد حسين الزبيدى. بغداد، دار الرشيد ١٩٨١، ص ٣٠٩.

(٢٣) ياقوت: المصدر نفسه، جـ٥ ص ص ١٤٤-١٤٥.

(٢٤) البلاذرى: المصدر نفسه، جـ١ ص ١٩٨، قدامة: المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

(٢٥) التنبيه والإشراف ص ٣٢٣.

(٢٦) مجموع أشعار العرب. نشر وليم بن الورد البروسى ليبسيغ ١٩٠٢ ص ٦٩ وجاء فى اللسان (والأقهبان الفيل والجاموس كل واحد منهما أقهب للونه..... والقهبة لون الأقهب وقيل هو غبرة إلى سواد (والهموس الخفى الوطء) القاهرة، دار المعارف ١٩٨١، جـ٥ ص ٣٧٦٣.

(٢٧) تحقيق: محمد خليل هراس. القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨١. ص ٣٥١.

(٢٨) راجع هذه الأحداث فى كتابنا (الزط) ص ص ٦١-٦٨ والموارد المعطاة.

(٢٩) الطبرى: تاريخ الرسل والملوك. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة دار المعارف ١٩٧٩. جـ٩، ص ٢٠١.

(٣٠) عبادة كحيلة: المرجع نفسه ص ص ٦٩ ـ ٧٤.

(٣١) ابن النديم: زبدة الحلب من تاريخ حلب . تحقيق: سهيل زكار. دمشق، دار الكتاب العربى ١٩٩٧، جـ١ ص ص ١٦٩، ١٧٠.

(٣٢) المصدر السابق جـ١، ص ٢٥٥.

(٣٣) الاعتبار. تحقيق: فيليب حتى. برنستون ١٩٣٠، ص ٥٨.

(٣٤) السلوك. تحقيق: محمد مصطفى زيادة. القاهرة، دار الكتب ١٩٣٤ جـ١ ق٢، ص ٥٥٠.

(٣٥) س٢ تحقيق محمود على مكى. بيروت ١٩٧٥ ص ٢٧٦، ٢٧٧.

(٣٦) ابن عبد الرءوف: فى آداب الحسبة والمحتسب فى ثلاث رسائل أندلسية فى آداب الحسبة والمحتسب تحقيق: ليفى بروفنسال. القاهرة، المعهد العلمى الفرنسى ١٩٥٥، ص ١٠١.

(٣٧) البلوى: سيرة أحمد بن طولون تحقيق محمد كرد على ص ص ٣١٢-٣١٣، ابن الأثير: الكامل فى التاريخ. بيروت دار صادر ١٩٨٢(عن طبعة تورنبرج) جـ ٧ .ص ٤٠٩.

(٣٨) فضائل مصر المحروسة. تحقيق: على محمد عمر. القاهرة مكتبة الخانجى ١٩٩٧، ص٥.
(٣٩) فضائل مصر وأخبارها وخواصها. تحقيق: على محمد عمر. القاهرة، الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٩ .ص ص ١٠٠-١٠١.
(٤٠) اتعاظ الحنفا. تحقيق: محمد حلمى محمد أحمد. الهيئة العامة لقصور الثقافة ١٩٩٩. جـ٢ ص ٣٠٧.
(٤١) تحقيق: أيمن فؤاد سيد. لندن. دار الفرقان ٢٠٠٢ جـ١، ص ٥٢٩.
(42) Fahimuddin: op.cit. pp 18-19.
(٤٣) الخطط جـ٢، ص ٤٣٣.
(٤٤) الخطط جـ٢ ص ص ٤٣٤، ٥٠١، اتعاظ الحنفا جـ٣، ص ٩٥.
(٤٥) على بن ظافر الأزدى: أخبار الدول المنقطعة. تحقيق: على محمد عمر. القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية ٢٠٠١ ص ١٦١.
(٤٦) راجع بشأن تلك الغزوات: اتعاظ الحنفا جـ١ تحقيق: جمال الدين الشيال. القاهرة الهيئة العامة لقصور الثقافة ١٩٩٩ ص ص ١٢١. ١٣٠، ١٤٢، ١٤٧، ١٤٨، ١٥٠، ١٨٨، ١٨٩، ٢٠٢.
(٤٧) عبادة كحيلة: المرجع نفسه، ص ٧٤.
(٤٨) حسين قاعود : تربية الجاموس . القاهرة، دار المعارف ص ٢٢.
(٤٩) اتعاظ الحنفا جـ١، ص ١٢١.
(٥٠) عبادة كحيلة: المرجع نفسه، ص ٩٥ حاشية٢.
(٥١) راجع ما ورد بشأنهم فى تاريخ ابن خلدون. بولاق جـ٦ .خصوصًا الصفحات ١٣، ٢٩، ٧٢، ٣١٠. وانظر أيضًا اتعاظ الحنفا جـ٢. ص ٢١٦.
(٥٢) جمال حمدان: شخصية مصر . القاهرة دار الهلال ص ص ٧٤٨، ٧٥٥، ٧٥٦.
(٥٣) عبادة كحيلة: الغجر فى مصر فى العصرين المملوكى والعثمانى. مقال فى (المجتمع المصرى فى العصرين المملوكى والعثمانى) المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٧ ص٢٤٦.
(٥٤) جمال حمدان: المرجع نفسه جـ١ ص ٢١٨، عبد العال الشامى: تطور الرى والزراعة فى مصر. القاهرة: كلية الآداب ١٩٩٢ ص٢٠٧.
(٥٥) الخطط التوفيقية الجديدة. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ .جـ٩ ص ص ٢٠٩-٢١١.
(56) Fahimuddin: Op. Cit. pp 5.12.
(٥٧) المقريزى: الخطط جـ١ ص١١٤ وانظر أيضًا: عبد العال الشامى: المرجع نفسه ص ٣٦٤.
(٥٨) حسين قاعود: المرجع نفسه ص ص١٩-٢٢ وانظر أيضًا Fahimuddin: op.Cit pp 115, 116.
(٥٩) قوانين الدواوين: تحقيق: عزيز سوريال عطية. الإسكندرية ١٩٤٢. ص ص٢٥٠،٢٥١.
(٦٠) المنهاج فى علم الخراج: مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ADD 23483 ورقة ٥٧ ظهر
(61) Fahimuddin: Op. Cit. p23.
(٦٢) راجع فى ذلك ابن مماتى: المصدر نفسه ص ١٢٩، ابن الجيعان: التحفة السنية. القاهرة المكتبة الأزهرية للتراث ٢٠٠٧. ص ص٧، ٧٢ .ابن دقماق: الانتصار ق٢ص٤٧.
(٦٣) السلوك جـ١ ق٣ ص ٦٧٢، جـ٤ تحقيق: سعيد عاشور ق١ ص ٤٤٢، جـ٤ ق٢، ص١٠٢٩.

الناس والمحكمة
(ملاحظات حول استخدام المحاكم الشرعية)

غادة طوسون(*)

لم تعد سجلات المحاكم الشرعية فى حاجة إلى من يؤكد على أهمية الدور الذى تؤديه كمصدر أصيل للتاريخ الاقتصادى أو الاجتماعى أو القضائى... إلخ؛ فقد بات الأمر جليًا ومختبرًا ومؤكدًا من قبل المؤرخين بل والدارسين على اختلاف مجالاتهم البحثية كافة، حيث أقروا بدورهم على هذه الأهمية التى لعبتها الوثائق ـ عمومًا ـ فى استجلاء الكثير من الحقائق وهدم الكثير من المسلمات الموروثة فصارت لديهم المعين الأول الذى منه ينهلون.

إلا أن المطلع على حجم المنتج المتخلف عن تلك المؤسسات القضائية ليدرك تمامًا أنه مازال هناك الكثير ليؤدى من واقع هذه الوثائق والسجلات، ولا نبالغ إن ذكرنا أن العمل على المحاكم العثمانية فى حاجة إلى تضامن جهود دولية أو فريق كبير متكامل، إن كنا نرغب فى الوصول إلى بعض الحقائق والنتائج الحاسمة وإلا سيظل كل ما يقدم ـ فى رأيى، مع كل احترامى وتقديرى لكل الجهود المبذولة ـ لا يعدو أن يكون ملاحظات واجتهادات وآراءً قد نتفق معها أو نختلف.

تقدم هذه الورقة رؤيةً تحليليةً جديدة لإشكالية طُرحت فى السابق حول علاقة الناس بالمحكمة. وذلك من خلال مناقشة أحد الآراء التى فسرت ملامح

(*) مدرس الوثائق، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

تلك العلاقة ووضعتها فى إطار الإلزام والإجبار بمعنى أن الناس مجبرون على الذهاب إلى المحكمة[1]. وارتكز هذا الرأى على عدة محاور منها:

- إن يد القضاء التى أطلقت لتراقب وتوثق الأنشطة الحياتية المختلفة كافة ألزمت الناس كافة أن يلجئوا إلى المحاكم فى ممارسة هذه الأنشطة؛ حيث كان لزامًا عليهم تسجيلها لدى القضاة[2].

- الرسوم: أن العثمانيين فرضوا رسومًا على أنواع العقود والتصرفات كافة والمنطقى أن يكون هناك إلزام بإتمامها لدى المحاكم الشرعية حتى يضمن تحصيل هذه الرسوم[3].

- الاعتماد على نص أورده الجبرتى فى كتابه "عجائب الآثار" تعليقًا على الأمر الذى أصدره الفرنسيون بعد دخول الحملة بضرورة إظهار الحجج المثبتة لامتلاك المنقولات والممتلكات والبحث عنها فى السجلات ثم إقامة البينة على ثبوتها مما يعنى فى وجهة النظر السابقة - أن هذا القرار أو الأمر يضع فى اعتباره أن جميع الممتلكات لابد وأن تكون موثقةً وبالتالى فإن تسجيلها بالإدارة الجديدة التى أوجدتها الحملة لن يكون بالأمر الصعب كما اعتبر أيضًا أن حديث الجبرتى وتعليقه فقط على صعوبة إقامة البينة وسكوته عن توافر الحجج فهو إثبات ضمنى أن وجود تلك العقود أمر بدهى وطبيعى[4].

كانت تلك هى أهم المحاور التى ارتكزت عليها الرؤية السابقة إضافةً إلى اعتمادها على الكثير من النصوص الوثائقية - المفردة أو المدونة فى سجلات - التى ساعدتها ودعمتها فى الاتجاه إلى هذا التفسير.

نناقش هذا الرأى معتمدين تقريبًا على تلك المحاور السابقة نفسها فى محاولة لاستكشاف أهم الدوافع الكامنة وراء استخدام الناس للمحكمة.

١ - قانون التوثيق

لا نقرر حقيقة جديدة حين نؤكد على الدور الإعلانى الذى كانت تقوم به المؤسسة القضائية فى العصر العثمانى من نشر وإعلان لكل القرارات والفرمانات الإدارية الصادرة سواء على المستوى الأفقى - بين المؤسسات

القضائية وبعضها البعض ـ أو على المستوى الرأسى ـ من السلطة إلى الأفراد والمؤسسات والطوائف... إلخ ـ إلا أن هذه التذكرة ربما تشعرنا بمقدار خسارتنا وافتقادنا إلى دليل يجمع وينشر فيه كل هذه الأوامر والذى كان سيسهم دون شك فى استجلاء الكثير من الحقائق واستكمال العديد من الصور المهمة حول العلاقة بين الدولة ومؤسساتها ويفصل بين الباحثين فى الكثير من الرؤى المقدمة المفتقدة للنص الصريح والمعتمدة على استقراء النصوص.

ولعل ما نحن بصدد مناقشته هنا هو أحد الدلائل على ذلك: يذكر الرأى القائل بالإلزام ما نصه "........ أن عدم ذكر إلزام الناس بتوثيق عقودهم وتصرفاتهم أمام المحاكم وتسجيلها كافة لا يعنى وجود أوامر صريحة بذلك......".(٥) إلا أن استقراء النصوص المستخرجة من الوثائق المسجلة بالسجلات وكتب الفقه المفسرة لمعنى العقود يثبت غير ذلك.

العقد عند الفقهاء

عرف العقد عند الفقهاء، بأنه الربط بين كلامين "أو ما يقوم مقامهما" صادر بين شخصين على وجه يترتب عليه أثره الشرعى وهذا الربط لا يتم إلا باتحاد موضوعهما وجعل ثانيهما إقرارًا لأولهما ورضًا به بحيث يفهم من مجموعهما وجود إرادتين متوافقتين على إنشاء التزام شرعى مطلوب لهذين الشخصين(٦).

وهكذا فإن ركنى العقد هما الإيجاب والقبول(٧)، واعتبرهما الفقه الإسلامى ركنى نقل الملكية أيضا: لأنهما الدليلان على تلاقى رغبتى المتعاقدين وتوافق إرادتيهما ورضاهما بالعقد، دون أن يتوقف هذا النقل على تسجيله(٨).

وربما يفسر هذا التعريف السابق لِمَ لم يمثل سند الملكية ركنًا أساسيًا من أركان العقد(٩)، فمن بين كل الحجج ونصوص السجلات الموثقة لتصرفات قانونية متنوعة(١٠) فى محاكم مختلفة، لم يكن سند الملكية سوى أحد أشكال البينة التى يبرزها المتصرف فى مجلس القضاء ليدلل على ملكيته للعين المتصرف فيها، ولم يكن ذلك لقيمة ذلك السند فى حد ذاته إنما تكمن قيمته فى الاحتجاج بالشهود الموقعين على ذلك السند باعتبارهم هم البينة الأساسية التى يعتمد عليها القاضى فى حكمه أو التى يقرها فى إثبات الملكية سواء كانت الشهادة على التصرف نفسه أو لإثبات صحة ما هو مدون بأى نص. هنا مع الأخذ فى الاعتبار

أن سند الملكية إذا اختفى الحديث عنه داخل النص فإن ذلك يعنى أنه غير موجود ـ حتى لا يفسر الأمر أنه ربما كان من الإجراءات القضائية الملزمة فى ساحة القضاء، والتى لا بد وأن يراها القاضى ولا يتوجب الحديث عنها باعتبارها أمرًا بدهيًا.

كما يفسر ذلك التعريف أيضًا لم يقبل القاضى السند ـ عرفيًا كان أو غير رسميًا ـ غير المسجل بعد التحقق منه بإحضار شهوده أو كاتبه، فلا يشترط كونه مسجلاً.

أمثلة لمعاملات تتم دون سند وأوراق عرفية غير مسجلة بالمحكمة

١ ـ "بمحضر كل من مولانا قدوة الأفاضل العظام الشيخ يوسف الحوشى مفتى الثغر ومولانا الشيخ العمدة محمد خضر......،......... اشترى المعلم سالم الحداد بالثغر بن المرحوم غنيم الجنانى بماله لنفسه خاصته دون غيره من بايعه المحترم الحاج / محمد بن المرحوم الشيخ على شهير بأبى ربيع الحاضر معه بالمجلس فباعه كذلك ما هو جار فى ملكه وبيده وتصرفه وحوزه واختصاصه بمفرده، وأيل إليه ذلك إرثًا شرعيًا من والدة المرقوم الآيل إلى والده ذلك إرثًا شرعيًا من أسلافه كما يشهد له بذلك وبوضع يده عليه كذلك النسبة/ الشرعية العادلة المرضية الآتية ذكرها فيه بحكم... وضع يعده على ذلك......"(١١)

٢ ـ "ادعى الذمى ميخايل عبده على الحاضر المستوى معه بمجلس الدعوة الذمى متاووس الراهب ابن الذمى حنانينه الصايغ الوكيل الشرعى عن.... و .... و .../ بنات الذمى مينا حنا صليب الثابت توكيله عنهن بشهادة......./ .... أن المدعى المذكور يطالب موكلات المدعى عليه بأنه اشترى من الذمى مينا المذكور فى حال حياته جميع قطعة أرض سكن كشف سماوية/ من منزله الكائن بمدينة إسنا ..../ .... وسأل جواب الذمى متاووس الراهب.. أجاب بالإنكار عن موكلتيه فكلف المدعى البيان/ إثبات ما دعاه فغاب وحضر وأحضر أحمد عيساوى...." وهكذا فإن هذه الدعوى تشير لتصرف شراء تم فى الماضى من شخصين لم يحرر به وثيقة ولم يسأل عنها القاضى.

٣ ـ "صورة إعلام لحضرة شعبان بك مأمور إسنا من قبل دعوة بيوضى/ محمود الأصوانى، وأظهر سعيد من يده حجة بما حصل بينهما بإمضاء القاضى المذكور فلما قرأت الحجة المذكورة بالمجلس أنكرها بيوضى المذكور وطلبا منا الحكم الشرعى فعرفنا الشيخ سعيد المذكور أنه يحضر البينة الشاهدة فى الحجة المذكورة وإذا/ حضر حضورها يحضر بنية عدلا تنتقل عن النية الأصلية ويتحمل عنها جميع ما حصل فى الحجة المذكورة ويكتب وثيقة من أصوان بذلك وبالشهود التى فيها.."(١٢).

"ادعى الذمى بقطر مخايل بولص على الحاضرين المستويين معه بمجلس الدعوى الذمى أيوب وابن بيضان الفرجى وأخيه... بأن المدعى المذكور يطالب المدعى عليهما بأن جدته لأمه.../ ... وهبت له فى حال حياتها... بموجب وثيقة بخط السيد أصيل كريم ويسأل جواب المدعى عليهما أجابا بأن الهبة المذكورة لم تصادف وجها شرعيا فاحتاج الحال إلى حضور الوثيقة المذكورة فأحضرت وأطلع عليها الحاكم الشرعى من مضمونها.... وبعد ذلك طلب الحاكم الشرعى إحضار السيد أصيل كاتب الوثيقة المذكورة والشهود المذكورين فيها فأحضرهم الذمى بقطر المذكور وسألهم الحاكم الشرعى فشهدوا على موجب الوثيقة المذكورة فبموجب ذلك كله منع مولانا الحاكم الشرعى الذمى بقطر المذكور..."(١٣).

٤ ـ "حضرت بمجلس الشرع الشريف الحرمة الحاجة أنسة بنت الشيخ عبدالرحمن جاد عشرى وأبرزت من يدها وثيقة شرعية ثابتة المضمون مزيلة بخط راقم الأحرف الفقير مصطفى عمر وعليها شهودها شرعا مؤرخة بعاشر شهر تاريخه أدناه وتشهد لها بمنزل باقى ذكره فيه وطلبت من مولانا أفندى كتابة مضمونها فى حجة شرعية وتقيدها بالسجل الحكمى فأجابها لطلبها وأمر لها بذلك ...".(*) .

أما عن قرار الحملة المستشهد به فلدينا تصور آخر، كان قرار الحملة وفقًا لنص الجبرتى كالتالى: "... قولهم بأن أصحاب الأملاك يأتون بحججهم وتمسكاتهم الشاهدة لهم بالتمليك فإذا أحضروها وبينوا وجه تملكهم لها إما بالبيع أو الانتقال لهم بالإرث لا يكتفى بذلك بل يؤمر بالكشف عليها بالسجلات

ويدفع على ذلك الكشف دراهم بقدر عينوه فى ذلك الطومار فإن وجد تمسكه مقيدًا بالسجل طلب منه بعد ذلك الثبوت ويدفع على ذلك الإشهاد بعد ثبوته وقبوله قدرًا آخر ويأخذ بذلك تصحيحًا ويكتب له بعد ذلك تمكين وينظر بعد ذلك فى قيمته ويدفع على كل مائة اثنين فإن لم يكن له حجة أو كانت ولم تكن مقيدة بالسجل - أو مقيدة ولم يثبت ذلك التقييد فإنها تضبط لديوان الجمهور وتصير من حقوقهم وهذا شىء متعذر وذلك أن الناس إنما وضعوا أيديهم على أملاكهم أما بالشراء أو بأيلولتها لهم من مورثهم أو نحو ذلك بحجة قريبة أو بعيدة العهد أو بحجج أسلافهم ومورثيهم فإذا طولبوا بإثبات مضمونها تعسر أو تعذر لحادث الموت أو الأسفار أو ربما حضرت الشهود فلم تقبل"... إلخ(١٤).

يدور قرار الحملة - فى رأيى - حول الشكل التوثيقى الذى تتقبله ليكون دليلاً على التمليك وهو النص المقيد بالسجل المصحوب بالبينة سواء كان هذا النص هو الحالة الأولى للتدوين أو صورة لحجة بيد صاحبها وتحدث القرار عن احتمالين: **الاحتمال الأول**: أن تكون الحجة موجودة ومقيدة بالسجل فيتبع ذلك خطوات وشروط يلتزم بها صاحب التمليك: **الاحتمال الثانى**: كأن لا يكون هناك حجة ولا يوجد للتصرف توثيق بالسجل أيضا أو أن يكون هناك حجة إلا أنها غير مقيدة بالسجل أو مقيدة فى الحالتين ويعجز صاحبها عن إقامة البينة عليها وفى كل الأحوال سيضبط ذلك لديوان الجمهور.

توقف صاحب نظرية الإلزام عند الاحتمال الأول فى تفسيره ولذلك خرج بنتيجة مؤداها أن قرار الحملة يعتبر أن وجود تلك العقود أمر بدهى ولم يتعامل مع الاحتمال الثانى الذى يتحدث عن أشكال أخرى للتوثيق كان يفعلها الناس ويعيها قرار الحملة، ولذلك تحدث عنها وعما سيتخذ بشأنها، كذلك أغفل جملة الجبرتى القائلة "أو **بحجج اسلافهم ومورثيهم**" وهو شكل آخر من السندات التى يحتج بها.

وهكذا فقد رأينا كيف كانت تلك المحررات السابقة فى صورها المختلفة، رسميةً وغير رسمية - أو عرفية - مسجلةً أو غير مسجلة، مقبولة لدى الهيئة القضائية: حيث كان المعول الأساسى فى كل هذه المحررات - على الشهادة التى

تحتوى عليها. أما لجوء المتصرف إلى هذه الأساليب المختلفة للتوثيق رغم علمه أن العقد المسجل أقوى حجية من العقد غير المسجل - كما رأينا فى الأمثلة السابقة - حيث لم يكن القاضى يطلب فى حالة العقد المسجل أية بينة شاهدة إنما يعول على النص إذا وجد فى السجل. **ونعتقد بأن ذلك ربما كان مرجعه إلى عدة اسباب مجتمعةً أو منفردةً:** الأول ربما كان ذلك بحكم العادة[١٥] التى جرت وسار عليها الأسلاف فيما مضى، فتنتقل الملكية من جيل إلى جيل: حيث الشهادة فى صورها كافة[١٦] هى البينة[١٧] التى جرى العرف عليها. والاحتمال الثانى أنه ربما لم يكن هناك قانون يلزم الأفراد بتسجيل تصرفاتهم كافة أو حتى يرفض العقود غير المسجلة[١٨]. والاحتمال التفسيرى الثالث والأخير ربما يعزى لتفكير الفرد فى قدر الرسوم التى سيتحملها إذا ذهب للمحكمة لتسجيل عقده:

١ - رسم على تحرير الحجة[١٩].

٢ - رسوم التوثيق بالسجل إذا رغب.

٣ - ثمن الورق الذى سيشتريه المتصرف إذا أراد كتابة وثيقة أو حجة[٢٠].

٤ - رسم الطريق فى حالة الدعاوى وهو رسم كان يفرضه المحضر على المتهم أو المدعى عليها الذى يحضره للمحكمة جبرًا[٢١].

٥ - نسبة مئوية٥.٢٪ تقريبًا يأخذها القاضى من قيمة الحق المتنازع عليه أو من قيمة العين محل التصرف فى العقد[٢٢].

الأمان وزيادة الحيطة

من أهم النتائج التى يمكن استخراجها والتعليق عليها من بعد قراءة قانونى نامة والسياستنامة وتحليلهما هو ما يخص تفعيل دور دفاتر دواوين الدولة، فقد أعلى هذان القانونان من قيمة هذه الدفاتر والمعلومات الواردة بها ودورها فى حسم أى نزاع إدارى قائم بين الأفراد وبعضهم البعض أو بين الفرد والحكومة ممثلة فى أى من أجهزتها. ولم يصدر أى نص فى هذين القانونين صريحًا أو ضمنيًا يقضى على مستخدمى الدولة وموظفيها بنسخ مضمون دفاترهم أو بعضها بسجلات المحكمة[٢٣] تحت أى ظرف أو حتى أن يوقع القاضى عليها مما يعنى أن هذه الدفاتر اعتد بها كوسيلة إثبات أو بينة قضائية فى حد ذاتها[٢٤].

ونسوق بعض بنود هذين القانونين كأمثلة دالة على استخدام المعلومات الواردة بها كحقائق ثابتة مستخدمة فى إدارة أحوال البلاد والاعتداد بها كبينة لحسم النزاعات الإدارية:

مثال: أثناء جمع الرسوم قديما كان يسجل (شهود البلاد) على ذلك فى دفتر حتى إذا حدث نزاع من هذا القبيل لم يطلب شاهد من فلاح مع الإطلاق، بل يرجع إلى تلك الدفاتر ليعمل مما سجل فيها ولا تطلب بينة أكثر من ذلك بتاتًا"(٢٥).

مثال: "وإن لوحظ على بعض المساحين عدم الاستقامة وظهر طمعهم فى رشوة الفلاحين نظير تكتمهم على بعض الأراضى أثناء مسحها وتوقف إرسال هؤلاء المساحين ويرجى التحقق من مقدار أفدنة تلك الولاية فى " دفاتر الارتفاع"(٢٦).

مثال: "وديوان ناظر الأموال هو مرجع كل قضية تتعلق بالأموال الميرية"(٢٧)

وغير ذلك من الأمثلة الكثير(٢٨) وعلى الرغم من وضوح هذا الدور المنشود من تلك الدفاتر وبأن الهدف منها ليس حماية وصيانة أموال الدولة وممتلكاتها فحسب بل حماية الأهالى لإثبات حقوقهم أو منع سوء استغلالهم، إلا أن واقع الأمر من الموضوعات المقروءة بسجلات محكمة إسنا يعكس شعورًا بأنه ربما كان هناك من الحوادث التى مرت بحياة بعض من هؤلاء الوظيفية أو الشخصية مثلت دافعًا نفسيًا لهم فى البحث عن مزيد من الحيطة بتسجيل حقوقهم أو أدائهم لوظائفهم بسجلات المحكمة(٢٩). أو ربما هو سلوك وطبع شخصى فردى مثَّل اتجاهًا عامًا لازمًا شخصًا ما فى فترة حياته الوظيفية أو الإنسانية.

كان الباعث لرصد هذه الملاحظة ما تتبعناه من كم الإشهادات الخاصة بقبض مبالغ مالية من صراف خزينة مديرية إسنا "حبيب مؤمن" لأشخاص عديدين لأسباب مختلفة منها: "قرض على أن يوفى فى وقت طلبه(٣٠)، غفر يتسلمون أجرة غفارتهم عن سنة ماضية(٣١)، أجرة مركب مُحضر بها أسلحة ومهمات وهدايا سنية من المحروسة الى أسوان(٣٢)، أجرة طحن غلال الميرى(٣٣)، أجرة صباغة مائة وخمس ذراع بفتة لزوم الاسبتاليه بإسنا(٣٤)، لشخص لأجل أن يورد

مسلى للميرى[٣٥]، وكيل يقبض لموكلته حقها الذى هو الربع الذى يخصها من إرثها من جامكية زوجها[٣٦]، لفلان من ضمن مرتبة الإحسان بطرف الميرى.

وبمراجعة لائحة صيارف الخزن الصادرة فى ٢٢ رجب سنة ١٢٥٠ هـ[٣٧] والضوابط التى وضعها قانون السياستنامه (١٢٥٣هـ / ١٨٣٧م) لأمناء الخزن والمديرين والنظار المأمورين بالصرف أو وكلائهم لعملية صرف رواتب المستخدمين[٣٨] لم أجد ـ كما ذكرت من قبل ـ ما ينص على وجوب فعل ذلك. كما أنه من الملاحظ أن هذا التصرف لم يكن يتم بشكل ثابت ودورى كل شهر ولم يكن هناك من تفسير لهذا السلوك سوى ما كشفته إحدى النصوص الواردة بسجلات محكمة إسنا الشرعية كما يلى:

"سبب تسطير الحروف وموجب تحريرها إنه لما كان يوم تاريخه الذى هو يوم الثلاث المبارك ٢٤ شهر شعبان المعظم ١٢٥١ واحد وخمسين ومائتين وألف هلالية حضر بالمحكمة الشرعية بمدينة إسنا لدى الحاكم الشرعى الواضح اسمه وختمه فيه الخواجة أولديك الأرمنى صراف إسنا سابقًا وقد طلب الكشف من السجل الحكمى بالمحكمة المذكورة عما صار من نهبتى منزله وخزنته مدة/ الفتنة الشيطانية الذى صارت بهذه النواحى فبمقتضى طلب الخواجة المذكور، فقد صار الكشف من السجل بالمحكمة المذكورة المحرر عليها الواضح اسمه وختمه فيه فوجد مسطر فى يوم الخميس ١٧ رجب ١٢٣٩ تسعة وثلاثين ومائتين ألف هلالية صارت الفتنة الشيطانية بناحية إسنا وانتهبت الناحية المذكورة وأهاليها هربوا خوفا من القتل وقد صار النهب فى تعلقات مال الميرى الذى كان موجودًا بالناحية ومن الخانات ومنازل الأهالى ومن جملة المنازل المنزل الذى كان ساكنًا فيه الخواجة أواديك الصراف المذكور وفيه مما كان تعلقات الخواجة المذكور وخزنى الميرى الذى كانت موجودة والأوراق والدفاتر، الذى كانت موجودة بالمنزل تعلق الخواجة أداريك وتعلق الكاتب الذى كان صحبته جميعه ذلك قد انتهبت وصار حريق المنزل وما تبقى فيه ولم يطلع شىء منه بالجملة [٣٩].

ويسهم فى تفسير ذلك أيضا ما ورد ببندى ١١، ١٢ من لائحة صيارف الخزن[٤٠] وبنود قانون العقوبات بالسياستنامة؛ حيث أقروا عقوبة الفصل

والسجن لمدة قد تصل إلى خمس سنوات لمعاقبة المختلس والمهمل والمقصر فى عمله سواء بقصد أو بدون قصد[41] تؤكد على ذلك إحدى الوثائق[42] التى صورت قيام الحاكم الإدارى (حاكم المحل كما ورد بالنص) وموافقته على التعذيب بالضرب المبرح لكاتب الصراف أواديك الذى اتهمه أواديك بالاختلاس واضطر تحت وطأة التعذيب (فمن حرارة الضرب وخوفه أقر بما ادعى به الخواجة أواديك) أن يعترف بتهمة لم يرتكبها وسجن ثم تثبت براءته بعد ذلك.

وأخيرًا فإن رصد إشهادات الصراف حبيب ومصادفة العثور على الوثائق المبررة لهذا التصرف مدعمة باستقراء القوانين المحيطة بإدارة نظم العمل بالدولة أكدت أن كافة الموضوعات الموجودة بسجلات المحكمة يكمن وراء تدوينها عدة بواعث تنجلى بإدراك الظروف المحيطة بنشأة هذا النص (تاريخية ـ سياسية ـ نفسية ـ حوادث فردية.. إلخ)[43].

المصلحة

لم يكن الفرد أقل وعيًا وإدراكًا من دولته فى استخدام المحكمة لتحقيق مصالحه الخاصة ابتداءً من اختيار المذهب المناسب الذى يعترف بالمعاملة المقصودة دون غيره من المذاهب[44] ـ حتى لو كان الفرد على غير هذا المذهب ـ وصولاً إلى إضفاء الشرعية على تصرف يبدو ـ فى ظاهره ـ شرعيًا ـ من ناحية صياغة الوثيقة وملاءمة المذهب واتباع الإجراءات ـ إلا أنه فى حقيقته باطلاً.

وتطالعنا سجلات ودفاتر محكمة إسنا ـ مثل غيرها من المحاكم ـ بأمثلة كثيرة دالة على ذلك: فمثلاً فى الفترة التى تولى فيها الحباترية ـ وهم شافعيو المذهب ـ قضاء هذه المحكمة يأتى متصرفون ليطلبوا أن يحكم بينهم قاض على المذهب المالكى:

"حضر بالمحكمة بمدينة إسنا...، ...،... والجميع من أهالى المنشاوية / اليمانية والشمندية وحضروا بصحبتهم....، الجميع من أهالى النمسه وحصل بين الفريقين تشاجر وتنازع من قبل جميع قطعة أرض سكن ركانية بقرب المنشاوية من جهتها البحرية من غرب المعلومة... ثم بعد ذلك حصل بين الفريقين توافق وتراض على إحضار العلامة الشيخ محمد جرير سعد المالكى ليحكم

بينهما على مذهب الإمام مالك ـ رضى الله تعالى عنه ـ يحضر بينهم العلامة الشيخ محمد ونظر بين الفريقين...(٤٥)

هذا إلى جانب كل عقود فسخ الأنكحة التى تمت أيضا على المذهب المالكى، ولم يكن اختيار المذهب الملائم وحده هو الحيلة الفقهية المشروعة لتحقيق المصلحة بل كان انتقاء موضوع التصرف ذاته محققًا لنفس هذه الغاية، والذى كان يتم بمعاونة الوكلاء المحنكين أو بتوجيه ومعاونة كتاب وشهود المحكمة بحكم الخبرة، إلا أن رصد هذه الصورة بسجلات المحكمة يستلزم إما الإحاطة بالظروف المحيطة بنشأة هذا النوع من الوثائق (تاريخية/ اقتصادية/ سياسية/ ثقافية... إلخ) أو صدفة العثور على نصوص توضح بعضها وتفسر نية المتصرف مثل تلك الحالة التى رصدناها بإحدى سجلات محكمة إسنا: "حضر إلى مجلس الشرع الشريف بمدينة إسنا كل من عبد الحق عامر الكيال والذمى مدروس شنودة بقطر الصايغ عن نفسه وبطريق التوكيل الشرعى عن شقيقه الذمى/ منقريوس وعن والدته المرأة غزال بنت جرجس غبريال، الثابت توكيله عنها شرعًا بشهادة السيد محمد بن الحاج على حسن سليم وبشهادة معوض جودة حمادى، ووهب الذمى مدروس المذكور إلى عبد الحق المذكور جميعًا ثمانية قراريط وثلثين من قيراط شايع ذلك من أصل عشرة قراريط فى جميع منزل عقار قائم البناء والجدران، كاين ذلك بمدينة إسنا من الجهة البحرية مما يلى شرقها بدرب الحجاز الآن تركة ورثة عبدالسيد ومن يشركهم بحق القيراطين الباقين فى المنزل المذكور هبة صحيحة شرعية انعقدت بينهما بإيجاب وقبول وتخلت يد مدروس المذكور وموكليه عن جميع الحصة المذكورة فى جميع المنزل المذكور التخلية الشرعية وتسلم عبد الحق المذكور ذلك بعد أن أذنوا/ له فى التسليم الشرعى على الوجه الشرعى فبموجبه صارت جميع الثمانية قراريط وثلثين من قيراط شايعة، فى المنزل المذكور ملكًا وحقًا لعبد الحق المذكور ما ذكره الواهب المذكوران له ولموكليه التصرف فيما ذكروا إليهم بعضه بالإرث الشرعى من مورثهم شنوده المذكور وبعضه بالشرى بموجب حجج شرعية ثابتة المضمون من المحكمة المشار إليها تحت يد مدروس المذكور وأعطاها لعبد الحق المذكور وبعضه بالهبة

الشرعية من منقريوس عبيد ربع قيراط ومن حنه وعبيد ابنى الذمى إبراهيم سيف، نصف وربع من قيراط باعترافهم بذلك على نفسهم بذلك الهبة والتخلية والقبض بالإذن بحضرة حسين أحمد مكى وأحمد/ سليمان الخطيب وجمع من المسلمين بكثرة وثبت مضمون ذلك لدا مولانا الحاكم الشرعى ثم بعد ذلك ولزومه شرعا وهب عبد الحق المذكور إلى مدروس له ولموكليه ستة وعشرين ريالاً ذهبيًا ونصف من ريال ذهبى وقبضها منه بعد أن أذن له عبد الحق فى القبض تحريرًا ٢٥ جماد أول سنة ١١٧٣ ألف ومائة ثلاثة وسبعين.(٤٦)

واستكملت القصة فى وثيقة أخرى - ثم بعد هبة الذمى مدروس لعبد لحق عامر الكيال جميع الثمانية قراريط وثلثين من قيراط شايعة من أصل عشرة قراريط وثلثان من قيراط فى جميع المنزل/ الكائن بمدينة إسنا من جهتها البحرية مما يلى شرقها بحارة الحجاز الآن شركة ورثة الذمى عبد السيد ومن يشركهم بحق القيراطين الباقية ادعى الذمى فام ابن عبد السيد/ على الحاضر معه بمجلس الدعوة عبد الحق عامر الكيال المذكور بأن المذكور يطالب المدعى عليه بالحصة المذكورة فى المنزل المذكور التى هى ثمانية قراريط وثلثان من قيراط المذكورة اشتراها بألفى نصف فضة وستمائة وخمسين نصف فضة معاملة ويسأل جواب المدعى عليه أجاب أن الحصة المذكورة لم أشتريها بالقدر المذكور وأن مدروس المذكور أوهبنى ذلك الحصة بصيغة شرعية عن نفسه وعن موكليه والدته المرأة غزال بنت القس جرجس وشقيقة منقريوس بعد أن ثبت وكالته عنهما وذلك بموجب حجة شرعية فعند ذلك الذمى المذكور عرف الحاكم الشرعى أن له بينة شرعية تشهد له على عبد الحق المذكور بشراء تلك الحصة المذكورة بالقدر المذكور بإقراره وتشهد له ببيعها من الذمى مدروس المذكور لعبدالحق المذكور بالقدر المذكور بإقراره فطلب الحاكم الشرعى من الذمى المذكور إحضار البينة المذكورة فغاب وحضر وأحضر الحاج عطا الله بن على الدين ومحمد بن الحاج على حسن سليم وشهدا بعد أن استشهد كل منهما بانفراده فى وجه عبد الحق ومدروس المذكورين بطبق دعوى قام المذكور وكذلك السيد/ خضر أحمد حبائر وكاتبه عرفوا مولانا الحاكم الشرعى أن عبد الحق المذكور اشترى

من مدروس المذكور الحصة المذكورة بالقدر المذكور، ثم بعد ذلك ولزومه شرعا الذمى فام أخذ الحصة المذكورة من عبد الحق المذكور بالشفعة بالثمن المعين أعلاه فى غاية جماد آخر سنة ثلاثة وسبعين ١١٧٣. كاتبه الفقير السيد حسين أحمد مكى موسى.(٤٧)

تكشف هاتان الوثيقتان عن أكثر من صورة:

١ ـ كانت الهبة إحدى الحيل الدافعة للشفعة(٤٨).

٢ ـ ظهور المتصرف ذميا فى هذه الحالة ـ الوثيقة الأولى ولجوئه لتصرف الهبة وليس غيره ليدفع الشفعة عن شريكه، بل وإدراك الذمى الآخر فى الوثيقة الثانية أن إثبات حدوث البيع الذى تم فى الخفاء سيعيد له حقًا باعتباره الشريك الشفيع يكشف عن الأدوار التى يلعبها الآخرون (الكاتب أو القاضى أو العدول) من وراء الستار.

٣ ـ عقد الشراء الذى تم فى الخفاء بين مدروس وعبد الحق لم يسجل بالمحكمة.

٤ ـ حسين أحمد مكى الذى استشهد به المدعى بالوثيقة الثانية ـ الدعوى ـ حضر شاهدًا على عقد الهبة، وكان هو نفسه كاتب نص وثيقة الدعوى كما أنه كان محتلا لمنصب النائب المالكى بالمحكمة، وفى ذلك قراءات عديدة حول المصلحة ذاتها التى ينشدها هذا الكاتب النائب لذاته من وراء مساعدة الأطراف المتصرفة فى تحقيق ما يرمون إليه فهى سلسلة من المصالح المتواليات التى طغى هدف تحقيقها على المغزى السامى لاستخدام القضاء ألا وهو تحقيق العدالة.

الوعى بقيمة التوثيق

لا أستطيع إغفال الحديث عن هذا الغرض أو استبعاده كأحد الدوافع الكامنة وراء استخدام المحكمة، مهما كانت المؤشرات المحيطة باختبار وجود هذا الدافع تشير إلى ضعف ظهوره؛ إذ إن الربط بين ظهور أو غياب الوعى بقوة أو تضاؤل وجود الناس فى المحكمة من خلال الموضوعات التى يظهرون لأجلها بالمحكمة، وقياس مدى تناسب ذلك مع طبيعة هذا المجتمع واهتماماته، هو قياس لدرجة

هذا الوعى، قوة أو ضعفا وليس تحليلا لدافع لجوئهم فى الحقيقة. فربما نتفق أن درجة هذا الوعى قد تختلف بين مجتمع ريفى وآخر مدنى وآخر قبلى ـ إذا امتلكنا كل الأدوات التى تمكننا من هذا القياس بشكل صحيح ـ إلا أن هذا لا ينفى وجود دافع ما وراء وجود ولو فئة قليلة من هذا المجتمع بالمحكمة.

فلو اتخذنا إسنا ـ على سبيل المثال ـ باعتبارها محل الدراسة وإن كنت أطرح هذا الرأى بشكل عام للقياس وليس على مكان بعينه ـ فقد صنفت وفقًا لآراء أحد الباحثين[٤٩] "بأنها دائرة اختصاص ريفية نشاطها ضعيف" وضعها فى هذا الإطار بعد تقسيم المجتمع الإسناوى إلى جزء مدنى وآخر ريفى، وقاس علاقة الفلاحين بالمحكمة ومدى ملاءمة ذلك لاتجاهاتهم واهتماماتهم إلى الإحصاء السكانى التقديرى لهم فى فترة ما، فكان هذا الحكم، وعلى الرغم من أهمية وجدية واعتبار هذا التحليل إلا أنه لا ينفى فى رأيى ـ كما ذكرنا آنفًا ـ تحليل الدوافع المسببة لهذا النشاط فى حد ذاته مهما كان ضعيفًا: فإسنا باعتبارها إحدى المجتمعات البدوية[٥٠] التى لعب فيها العرف القبلى[٥١] دورًا كبيرًا فى إدارة شئون وحياة أفرادها فإنه يكون من المستغرب أن نرصد فى سجلات المحكمة توثيقًا لموضوعات عدة من المفترض أنها حسمت بكلمة كبير القبيلة أو العشيرة أو العائلة والتزم أفرادها ـ لا مفر ـ بالتنفيذ إلا أننا نلاحظ اتجاهًا سلوكيًا ما يتمثل فى حرص البعض منهم على توثيق الاتفاقات والعقود المبرمة حرصا لا يبرره فى رأيى سوى الوعى بأهمية وفائدة التوثيق[٥٢].

من ذلك ـ على سبيل المثال ـ إثبات قضايا قبول الدية[٥٣] أو العفو وإسقاط الحق فى القصاص[٥٤] تلك النوعية من القضايا التى لم يكن دور قاضى المحكمة فيها فى بعض الأحيان سوى توثيق الحكم الذى أقره وحكم به "قاضى العرب قاضى الدم" كما أطلقت عليه إحدى الوثائق[٥٥] الذى يبدو أنه كان متخصصًا فى هذا النوع من القضايا[٥٦] وأن كانت بعض قضايا الاتهام بالقتل توجه مباشرة إلى قاضى المحكمة أيضا[٥٧]. كما أن هناك موضوعات أخرى مثل الإشهاد بإهدار الدم[٥٨] وإشهادات التبرئة كتبرئة أخ من إخوته أو العكس أو جماعة من جماعة[٥٩].

أيضًا اتجاه شيوخ العرب من عائلة بنى همام[٦٠] لإثبات الاتفاقات المبرمة فيما بينهم[٦١] وعقود ملكياتهم بالمحكمة[٦٢]، كما نلاحظ ظهور الأمراء من الملتزمين والكشاف يسجلون عقودهم أيضًا ومنها شراؤهم لفلوكات ومراكب من رياسها؟؟[٦٣]، حرص العوام والكبار من رجال الإدارة (بصفتهم الشخصية وليس الوظيفة) على الحضور إلى المحكمة لإثبات انتقال عين ما لملكهم، والتى كان فيها ما يتم بموجب الجوابات المرسلة معهم من كبار عائلة همام للقاضى يطلب فيها تحرير حجة لهم بذلك[٦٤].

تصرفات كثيرة، وطبقات ثقافية متنوعة، أيًا كان الدافع الحقيقى وراء ظهورها فأصحابها يرون فى التوثيق قوة يعتد بها سواء استخدم فى تحقيق عدالة حقيقية بإثبات الحقوق أو حتى باستخدام أداة للتحايل ومنع وصول هذه الحقوق.

المحكمة/ القاضى فى أذهان الناس

اتسعت دائرة اختصاص القاضى منذ القرون الأولى للهجرة[٦٥] وفقًا للنظم الإدارية الإسلامية إلى أن وصلت فى العصر العثمانى إلى حد إطلاق يد القضاء ليشرف ويراقب كافة الأنشطة الحياتية المختلفة[٦٦]، فبات لقاء الناس بالقاضى أمرًا حتميًا بحكم إشرافه أو إدارته للشئون المختلفة فى الحياة اليومية للناس والدولة، هذا خلافًا لدوره الأساسى المخول له فى الفصل فى الخصومات، بالإضافة إلى توثيق المعاملات لمن يرغب . وقد خلق ذلك ـ فى رأيى ـ شيئًا من الاعتياد على حضور القاضى فى حياة الناس، اعتياد رسمت له نصوص السجلات صورا مختلفة، إما بحكم الوظائف السابقة التى كان يتولاها القضاة فى زمن مضى أو إشرافهم عليها فى وقت لاحق، أو بحكم العلاقة النفسية والروحية التى نشأت بين الناس والقضاة، سلبية كانت أو إيجابية ـ كمردود لنجاح أو فشل الجهاز القضائى فى فترة ما فى أداء دوره.. إلخ..، فمثلاً: هناك نصوص لإثبات وقائع أشبه بالبلاغات المقدمة لقسم الشرطة ـ فى وقتنا الحاضر ـ كشكوى من ضرب[٦٧]، سب وقذف[٦٨] ـ تسبب رجل فى إسقاط حمل سيدة.. إلخ .

مثال: "حضر بمجلس الشرع الشريف بمدينة إسنا الرجل جمعة عبيد صليح وعرف أن الرجل محمود عبد القادر سحب زوجته المراة خيرة/ بنت معوض عثمان كحيل ووقعت على الأرض وبعد الوقوع أسقطت وذلك لكونها حاملاً فطلب منا كتابة ذلك فأجبناه تحريرًا فى ٦ صفر عام ١٢٤٨ هـ"(٦٩).

صور أخرى

ـ تقدم شخص إلى المحكمة باعتراف مؤداه أنه حال كونه أعزب ارتكب جريمة الزنا، وطلب عقابه فقامت المحكمة بفحص قواه العقلية وأمهلته ليراجع نفسه فيما أقر به ولما صمم على إقراره حكمت المحكمة بإدانته(٧٠).

ـ آخر يذهب إلى المحكمة ليشهد على نفسه بقتل زوجته(٧١).

ـ آخر يتقدم للمحكمة ليعلن توبته عن كل ذنب أو دم فعله(٧٢).

السؤال ما الذى دفع هؤلاء للذهاب إلى المحكمة للاعتراف بأفعال وذنوب، ربما لم يشهد عليهم أحد فى ارتكابها؟ وما الصورة التى نفهمها من ذلك الذى يريد أن يتطهر من ذنوبه أمام القاضى؟ هذا بالإضافة إلى الكثير من نصوص الدعاوى التى توقفت عند "**خرج لإحضار البينة**"(٧٣) ولم تكتمل لأن المدعى عجز عن إحضارها فلم يذهبون إذًا؟ وأى عدل ظنوا أنهم سيحققونه بذهابهم على هذه الحال للمحكمة؟

وثمة صورة أخيرة، تقدم مجموعة من عربان مدينة "إسنا"، المتمركزين فى نواح متفرقة بها يقرون بأنهم إذا وجدوا واحدًا من أهالى سلوه سيقتلونه ويأخذون ماله وإذا حالفهم أو ساعدهم أحد من أهالى بلدة أخرى فإنه وبلده منهوبون وينزل على محلاتهم الخراب". نلاحظ هنا أنهم يذهبون للمحكمة ليسجلوا نيتهم بالقتل والنهب، والنص لا يحمل أى رد فعل للقاضى، سوى أنه يسجل واقعة حدثت بين يديه: "هذا ما حصل بين المذكورين الجميع وشهدنا عليهم و ... منهم ذلك على يد الحاكم الشرعى تحريرًا فى ٢٧ شعبان سنة ١٢١٦"(٧٤).

* * * * * *

لعل أهم ما يمكن أن نستخلصه من هذه الدراسة أن قراءة نصوص الوثائق والروايات الأدبية بمعزل عن سياقها التاريخى يؤدى إلى إنتاج تفسيرات مغايرة للواقع التاريخى: فقد اتضح أن نظرية الإلزام الإجبارى للناس بالذهاب إلى المحكمة الشرعية لم تكن مقنعة على الإطلاق، وأن الأمر تجاوز هذا التفسير فى ضوء اختبار وثائق محكمة إسنا الشرعية. وإذا كانت إسنا تمثل حالة خاصة، بحكم موقعها الجغرافى وطبيعة تكوينها الاجتماعى والثقافى المغاير والمختلف مع مدن أخرى كالقاهرة أو الإسكندرية أو غيرهما على سبيل المثال، فإن الأمر ـ على الرغم من ذلك ـ يفتح المجال لمزيد من الاختبار والمناقشة، ويسمح لنا فى الوقت ذاته بالتأكيد على أنه فى مثل المجتمعات التى يغلب عليها الطابع البدوى/ القبلى، كما هو حال إسنا، لم يكن الذهاب للمحكمة سوى بدافعية ذاتية، يحكمها عامل "الوعى بالمصلحة" فى المقام الأول، ثم الثقافة الاجتماعية فى المقام الثانى، تلك الثقافة التى شكلت الإطار الذى اعتاد من خلاله الأهالى على ممارسة مجال الحقوق المتبادلة عبر تلك المؤسسة الشرعية، والتى يمكن معها التصور بأن المحكمة الشرعية مثلت بنية أساسية فى الواقع الاجتماعى، وأنه من الصعوبة بمكان حصر دورها الوظيفى أو بالأحرى اختزاله فى إطار مرامى السلطة الرسمية وحسب: فقد كان لها دور مهم للغاية فى تنظيم حياة الناس الذين كانوا على درجة بعيدة من الوعى بأهميتها فى حياتهم ككل، وأن هذا هو ما يساعدنا فى تفسير طبيعة استجابتهم وتفاعلهم مع المحكمة كمؤسسة اجتماعية أكثر من كونها معبرةً عن أداة سلطوية فُرِضت من أعلى(٧٥).

الهوامش

(١) مجدى إبراهيم جرجس : الوثائق المفردة المحفوظة ببطريركية القبط الأرثوذكس بالقاهرة، دراسة أرشيفية وثائقية، أطروحة دكتوراه غير منشورة، قسم المكتبات والوثائق، كلية الآداب، جامعة القاهرة، فرع بنى سويف، ٢٠٠٤.

(٢) مجدى جرجس: المرجع نفسه، ص ٤٢.

(٣) نفسه، ص ٣٧.

(٤) نفسه، ص ٣٦.

(٥) نفسه، ص ٣٨.

(٦) على الخفيف، مختصر أحكام المعاملات الشرعية، ط٣، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٦٦، ٦٨.

(٧) الإيجاب: إثبات العقد بانضمام قول الثانى إليه، القبول: الرضا بما قاله الأول وبه يتم العقد أى أن الإيجاب ما صدر أولا من كلام أحد المتعاقدين والقبول ما صدر ثانيًا، راجع: أحمد أبو الفتح: مختصر كتاب المعاملات فى الشريعة الإسلامية، مطبعة النهضة، القاهرة، ١٩١٦ ص ٤٧.

(٨) التسجيل هو جوهر الخلاف بين الشريعة والقانون، فأغلب القوانين العقارية تجعل نقل الملكية ممن سجل العقار باسمه إلى الذى اشترى منه العقار متوقفًا على تسجيل العقد باسم المشترى أما الفقه الإسلامى فيعتبر الإيجاب والقبول ركنى نقل الملكية بمجرد تحققهما ـ بشروطهما ـ يجب على الموجب تسليم العين وعلى المشترى تسليم الثمن فالذى تقضى به القواعد الفقهية أن مالك العقار إذا سجل باسمه وباعه من شخص إلى آخر بعقد موثق توثيقًا رسميًا فإن هذا العقد ينقل ملكية العقار المشترى دون توقف هذا النقل على تسجيله باسم المشترى. راجع: جميل محمد مبارك: التوثيق والإثبات بالكتابة فى التشريع الإسلامى «دراسة فقهية مقارنة»، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم الشريعة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٨٩، ص ٣٥٢، ٣٥٧، ٣٥٨. يسمى بعض الناس العقود المصدق على توقيعها أو المسجلة عقودًا رسميةً، وهذا خطأ لأن العقد لا يكون رسميًا إلا إذا توافرت فيه أركان محددة: (أ) أن يكون تحريره بمعرفة موظف عام أو

شخص مكلف بخدمة عامة. (ب) أن يكون هذا الموظف أو الشخص مختصًا بتحريرها من حيث نوعها ومن حيث مكان التحرير. (ج) أن يكون التحرير حسب القواعد المقررة قانونًا. أما العقد المصدق عليه فيحرره طرفاه أو أطرافه بدون حضور موثق ثم يصدق الموثق على مجرد التوقيع عليه أمامه. وتسجيل العقد لا يجعله رسميًا كذلك إنما يشهره فقط فقد يكون العقد رسميًا ولا يسجل كما إذا لم يتقدم من يهمه الأمر إلى مكتب الشهر العقارى بعد تحريره ومثل هذا العقد لا ينقل الحق العينى حتى يسجل وقد لا تكون هناك حاجة لتسجيل ورقة رسمية مثل التوكيل. راجع: أحمد نشأت: رسالة الإثبات، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٧٢، جـ ١، ص ١٨٢، حاشية ١ ص ١٨٢.

(٩) لم يمثل سند الملكية أحد ضوابط تحرير الوثائق المعدة للإثبات يؤكد على ذلك النتيجة التى توصلت اليها إحدى الدراسات: حيث خلصت إلى أهم العناصر التى تكاد تكون متكررة فى جميع التصرفات القانونية على المذاهب كافة ألا وهى: (أ) تحديد شخصية الفاعل القانونى، (ب) ذكر أهلية المتصرفين ومعرفة الشهود لهم، (ج) ذكر الشىء محل العقد،(د) ذكر المبلغ الذى استعمل فى هذا التصرف، (هـ) وجود الصياغة القانونية الصحيحة التى تضمن لكل المتصرفين ضمان حقوقهم ومعرفة التاريخ والشهود. (راجع: إنصاف عمر: دراسة فى صيغ الوثائق الخاصة فى مصر فى القرن العاشر الهجرى، السادس عشر الميلادى، ومدى مطابقتها لقواعد علم الشروط، أطروحة دكتوراه غير منشورة، قسم المكتبات والوثائق والمعلومات، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٩٥، ص ٩٣)، مع العلم أن الصيغ التى تفيد الملكية والحيازة لا يقصد بها سند الملكية، ولمزيد من التفاصيل انظر العبارات التى وردت بها تلك الصيغ فى، إنصاف عمر: المرجع نفسه، ص ص ٢٩٧: ٣١٤. انظر أيضا، جميل مبارك: المرجع السابق، ص ص ١٦٧ـ ١٩٧.

(١٠) العقد: لا يحدث إلا بين اثنين أو أكثر كالبيع والإجارة. والتصرف أعم من ذلك فيشمل ما يحدث بين اثنين أو أكثر وما يحصل من الشخص منفردًا كالوقف والطلاق. راجع، أحمد أبو الفتح: المرجع السابق، ص ٤٦.

(١١) محكمة الإسكندرية، سجل ٦٥، ومن أمثلة الوثائق الأخرى التى انتقلت فيها العين بالإرث أو عن طريق الاستشهاد بحجج الأسلاف، محكمة مديرية أسيوط، ٧٠٧/ ٤٠٢/ ٥ ـ ٤/ ٤٨/ ١٤٧، محكمة إسنا، ٣٥/ ١٨/ ٢ ـ ١٥٧/ ٨٦/ ٢، محكمة الدقهلية، ٤٢٤/ ١٨٨/ ١٧. يقضى الفقه الإسلامى بأن التركة الخالية من الديون تدخل فى ملكية الورثة بمجرد حدوث الوفاة دون حاجة إلى تسجيله فى أى سجل، وسادت على ذلك أغلب القوانين فى الدول العربية .

(١٢) محكمة إسنا ٤٦٥/ ١٨٥/ ٨٨.

(١٣) محكمة إسنا ٣٨١/ ٢٦٧/ ٩.

(*) من واقع تحليل النصوص المدونة بالسجلات: الورقة: تطلق ـ فى الغالب ـ على السندات التى يحررها الأفراد بينهما وبين بعض وتكون مذيلة بالتاريخ وتوقيعات الشهود. الوثيقة: يمكن أن تستخدم بنفس المعنى السابق إلا أنه يحدث فى بعض الأحيان أن يحررها كاتب المحكمة وتكون مذيلة بالتاريخ وتوقيعات الشهود أيضا ـ دون علامة القاضى وختمه ـ إلا

أنه يميزها عن الورقة الصياغة التى تحرر بها وذلك يرجع الى خبرة كاتب المحكمة فى تحرير العقود. الحجة: أهم ما يميزها علامة القاضى وختمه، يحررها كاتب المحكمة بالطبع ومذيلة بتوقيعات الشهود وهى إما أن تكون مقيدة بالسجل أو غير مقيدة .

(١٤) محكمة منفلوط ٦١٧٩/٢٦١/٢٣٧١٧/٤٦،٧، ٣/١٨١/٩٥.

(١٥) عبد الرحمن الجبرتى: تاريخ الجبرتى، مطبعة الأنوار المحمدية، القاهرة جـ٣، ص ٢٦.

(١٦) العرف: هو اعتياد الناس على سلوك معين فى ناحية من نواحى حياتهم الاجتماعية، بحيث تنشأ منه قاعدة يسود الاعتقاد بأنها ملزمة. أما العادة فتطلق على القاعدة التى لم ترق بعد إلى مرتبة العرف لافتقارها إلى عنصر الإلزام بمعنى أنه إذا لم يستقر أو يقم فى ذهن الناس اعتقادٌ بأن عادة معينة أصبحت ملزمة، فإن هذه العادة لا تعتبر عرفًا . انظر عبد المنعم فرج الصدة: أصول القانون، مطبعة الحلبى، القاهرة، ١٩٦٥، ص ص ١٢٢، ١٢٩، حاشية ١ ص ١٢٩، ولمزيد من التفاصيل حول العرف وتطوره كمصدر رسمى للقانون فى مختلف الشرائع، انظر: عبد المنعم فرج الصدة: المرجع نفسه، ص ص ١٢٢ـ ١٦٤، عبدالرازق السنهورى، أحمد حشمت أبو ستيت، أصول القانون أو المدخل لدراسة القانون، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٥٢، ص ص ٨٣ ـ ١٠٠.

(١٧) الشهادة: الأصل فى الشهادة أن تكون مباشرة، فيقول الشاهد ما وقع تحت بصره أو سمعه إذ الذى يميز الشاهد هو أنه يشهد على وقائع عرفها معرفة شخصية، وهو يحصل معرفته الشخصية للواقعة؛ لأنه رآها بعينه أو سمعها بأذنه أو لأنه رآها وسمعها، وتكون الشهادة عادة شفوية يدلى بها الشاهد فى مجلس القضاء مستمدًا إياها من ذاكرته، وإلى جانب الشهادة المباشرة يوجد: الشهادة السماعية : وفيها يشهد الشاهد بما سمع عن غيره فهو يشهد أنه سمع الواقعة يرويها له شاهد يكون هو الذى رآها بعينه أو سمعها بأذن الشهادة بالتسامح: هى شهادة بما تتسامحه الناس، وهى لا تنصب على الواقعة المراد إثباتها بالذات بل على الرأى الشائع بين جماهير الناس عن هذه الواقعة. الشهادة بالشهرة العامة ليست شهادة بالمعنى الصحيح إنما هى ورقة مكتوبة تحرر أمام جهة رسمية تدون فيها وقائع معينة تشهد بها شهود يعرفون هذه الوقائع عن طريق الشهرة العامة. ولمزيد من التفاصيل حول صور الشهادة السابقة وأحكامها، انظر: عبد الرازق السنهورى : الوسيط فى شرح القانون المدنى (نظرية الالتزام بوجه عام)، تنقيح مصطفى الفقى، ط ٢، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٢، ج ٢، مج ١، ص ص ٤٠٩ ـ ٤١٨.

(١٨) البينة: المعنى العام الدليل أيا كان كتابة أو شهادة أو قرائن والمعنى الخاص هو شهادة الشهود دون غيرها من الأدلة. وقد كانت الشهادة فى الماضى هى الدليل الغالب، وكانت الأدلة الأخرى من الندرة إلى حد أنها لا تذكر إلى جانب الشهادة فانصرف لفظ البينة إلى الشهادة دون غيرها، السنهورى: المرجع نفسه، ص ٤٠٩.

(١٩) تعتقد الباحثة أن لائحة الأطيان الصادرة فى عهد سعيد باشا فى ٢٤ من ذى الحجة ١٢٧٤ هـ / ١٨٥٨م كانت من أوائل اللوائح الميرية التى وضعت التسجيل شرطًا للتصرفات

المتعلقة بالأراضى الخراجية فقد جرت العادة سلفًا ـ أيام محمد على ـ أن الأراضى الخراجية الميرى لا يجرى فيها الميراث بحيث لو مات شخص من أربابها عن ورثة لا تعطى لأحد من ورثته بل ترد لبيت المال، فجاءت هذه اللائحة لتجير للورثة حق الانتفاع بالأراضى الخراجية مراعاة لتعيشهم وأنهم أحق وأولى من غيرهم ويتم ذلك بعمل قائمة لهم تقسم بمعرفة كبير العائلة بالأسماء والمقادير التى تخص كلا منهم ذكورا أو إناثًا ويكون ذلك بحضورهم جميعا وبحضور مشايخ الناحية أيضًا وبعد رؤية تلك القائمة بالمحكمة الشرعية وإقرارهم بصحة ما فيها وتحرير الإشهاد الشرعى عليها بذلك بعد الاعتراف وتسجيلها بالمحكمة الشرعية وبالمديرية أيضا وبالشرح عليها من المديرية بالاعتماد تحفظ تحت يد الأرشد المكلف عليه الطين، وقد أجازت اللائحة التصرف فى حق الانتفاع التفرغ والإسقاط والرهن وكافة التصرفات القانونية الأخرى شرط أن يكون ذلك بموجب حجج شرعية . لمزيد من التفصيل: فيليب جلاد: قاموس الإدارة والقضاء، ط٣، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ٢٠٠٣، مج١، ص ص ١٨٢ ـ ١٩٠. ومن المفترض أن هذه اللائحة الميرية مثلت دافعًا أو سببًا رئيسيًا فى تغيير سلوك الفرد من ناحية اعتداده باستخراج الحجج الشرعية والتسجيل خاصة فى شأن العقارات وذلك؛ لأنه ملزم ولن يسمح أو يقبل بأى تصرف فى هذا الشأن إلا إذا كان له حجة مسجلة، ظهر ذلك بوضوح فى بعض بنود لائحة ١٨٨٠ مثل مادة ١٩، إذا حضر شخص لمحكمة من المحاكم الشرعية وأراد أن يتصرف فى عقار من العقارات المتقدم ذكرها داخل فى دائرة ولايتها واختصاصها ببيع أو وقف أو رهن أو هبة شرعية أو غير ذلك من التصرفات أو يستخرج بالعقار المذكور حجة أيلولة عن مورثه ولم يكن بيده حجة أصلية شاهدة له أو لمورثه بذلك فبعد تحقق الملكية ووضع اليد بالمحكمة تصدر الحجة الشرعية بذلك بدون توقف على استئذان وتعلن المحكمة الصادرة منها تلك الحجة فى الحال ديون الأوقاف وبيت المال... إلخ.

وثمة تعليق: هذه المادة وإن كانت تلزم الفرد بشكل مباشر بامتلاك أو استخراج حجة أيلولة حتى يتمكن من التصرف فى عقاره كيفما شاء، إلا أنها تحمل ضمنًا معنى آخر يتضح فى هذه الحملة المخطوطة السابقة بإنها تشير إلى أمرين: الأول، استمرار اعتراف المحكمة بوسائل الإثبات الأخرى، التى سبق أوضحنا عنها ـ المعتمدة على بينة الشهود بشكل أساسى لإثبات امتلاك الفرد للعين المراد التصرف فيها. والثانى، أنه على الرغم من صدور اللائحة السعيدية أو لائحة الأطيان عام ١٢٧٤هـ/ ١٨٥٧ م والتى تقضى بضرورة تسجيل حق الانتفاع بالأراضى الخراجية فإن ذلك لم يمثل دافعًا لتسارع الناس إلى المحكمة لإتمام ذلك، فيبدو أن هذا الأمر، أعنى التسجيل ـ لم يكن ليتم إلا عند الحاجة للتصرف فى العقار، وهو ما يشير إليه مضمون تلك المادة السابقة، فى لائحة لعام ١٢٩٧ هـ/ ١٨٨٠م.

ثم تمت المرحلة الثانية بظهور القانون المدنى القديم ـ حيث كانت المحاكم الشرعية ما زالت هى إحدى الجهات التى تُشهر بها التصرفات ـ ثم صدور قانون التسجيل فى ٢٣ يونيه ١٩٢٣ إلى أن انتهى دور المحاكم الشرعية كجهة توثيق سنة ١٩٤٦ بصدور قانون

تنظيم الشهر العقارى الذى قضى بإنشاء مكاتب للشهر العقارى فى المديريات والمحافظات تتولى شهر المحررات التى تقضى القوانين بتسجيلها أو بقيدها . مدحت أحمد محمود: توثيق وإشهار الوثائق، دراسة تطبيقية على نماذج من عقود الصلح الخاصة بمحكمة بنى سويف الشرعية، أطروحة ماجستير غير منشورة، قسم الوثائق، كلية الآداب، فرع بنى سويف، جامعة القاهرة، ٢٠٠٥، ص ص ١٥٣ ـ ١٥٦، ص ص ١٦١ ـ ١٨١.

(٢٠) ورد مراسلة فى ٢٦ الحجة الحرام سنة ٩٨٨ هـ. من حضرة مولانا شيخ الإسلام مضمونها صدور أمره الكريم للسادة النياب بالقاهرة وبولاق دام تأييدهم نوضح لعلمهم أن بلغنا أن يؤخذ فى رسم الحجة والسجل أزيد من العادة المستمرة ولهذا يحصل للمسلم الضرر وهذا لا نرضاه ولا نحسن السكوت عليه، وقد رسمنا أنه لا يؤخذ فى رسم الحجة الواحدة أكثر من ثلاث عشر نصفًا وفى رسم السجل أكثر من ثلاثة أنصاف. سلوى ميلاد: سجلات محكمة مصر القديمة، دراسة أرشيفية وثائقية، مطبعة الإسكندرية، القاهرة، ١٩٩٦، ص ١٧، وقد أشار هذا المرجع لوجود نص الأمر السابق بمحكمة مصر القديمة (سجل ٩٤، وثيقة ١١٢٨)، ووفقًا لهذا الأمر السابق وغيره من الأدلة التى ساقتها الباحثة حيث أثبتت من خلال نصوص متفرقة بالسجلات وجود حجة بدون تسجيلها فى السجل، أو نص فى السجل دون أن يكون له حجة، رسخ فى اعتقاد الباحثة أن التوثيق بالحجة أو السجل أمرين منفصلين وإلا لما فرض لهما رسما مستقلاً دعم هذا الاعتقاد ما ورد بالفعل فى اللوائح الرسمية للمحاكم الشرعية فيما بعد، انظر، فيليب جلاد : المرجع السابق، تعرينه رسوم المحاكم الشرعية الصادرة فى ١٢٩٣هـ/ ١٨٧٦م، ص ص ١٢٨، ١٤٥، لائحة المحاكم الشرعية الصادرة فى ١٢٩٧/ ١٨٨٠، ص ص ١٥٤ ـ ١٥٦.

(٢١) مجدى جرجس: المرجع السابق، ص١١٧

(٢٢) محمد نور فرحات: التاريخ الاجتماعى للقانون فى مصر الحديثة،دار سعاد الصباح، الكويت،١٩٩٣، ص٤١٢، وقد ظل الأمر على هذا النحو طويلا،تخبرنا بذلك لائحة الرسوم لعام ١٢٩٣/ ١٨٧٦م راجع فيليب جلاد: المرجع السابق، مج ٤، ص١٣٩.

(٢٣) محمد نور فرحات: المرجع السابق، مج ٤، ص١٣٩.

(٢٤) الدفاتر الوحيدة التى نص صراحة بقانون نامة على تسجيل ما بها بسجل القاضى كانت الدفاتر الممهورة الخاصة برسوم الأمتعة المرسلة من عند الفرنجة إلى موانى مصر فجاء "... إذا حان ميعاد تبديل قنصل كافر من هؤلاء جاء بذلك الدفتر مختومًا إلى مجلس القضاء وأطلع عليه الناظر والأمين وفتحه على ملأ من الناس فى ذلك المجلس وبعد أن يدون ما سطر فيه فى سجل القاضى يأخذ الأمين صورة منه ليعامل التجار على ضوئه بموجب القانون وترسل صورة أخرى بتوقيع القاضى والأمين إلى مصر فيحفظها أمين البلد فى الخزينة لكى ينفذ ما جاء فيها عند تقديم الحساب حتى لا تختلس الأموال السلطانية، قانون نامة مصر، ترجمة وتعليق: أحمد فؤاد متولى، د. ن، د. ت، ص ٥٣، وليدونوا مفردات الأمتعة التى تحملها السفن التى تقلع بحمولاتها فى الدفاتر ويأخذوا رسومها، ثم يسجلوا صورة من ذلك فى سجلات القاضى وهكذا لا تضيع الرسوم.

(٢٥) كان الفقهاء يجيزون الإثبات بالكتابة فى جزيئات صغيرة متناثرة، فصرح فقهاء الحنفية فى قبول دفتر السمسار والصراف والبياع واعتباره حجة بناء على العرف، مصطفى الزحيلى: وسائل الإثبات فى الشرعية الإسلامية فى المعاملات المدنية والأحوال الشخصية، مكتبة دار البيان، دمشق، ص ٤٨٤.

(٢٦) قانون نامة، ص ٤٦.

(٢٧) **دفاتر الارتفاع:** على ضوئها يحصل الكشاف تقاسيط الأراضى ـ كما كان متعارفًا عليه زمن قايتباى ـ يعتمد عليها فى كتابة مذكرات تفصيلية عما تحويه كل قرية من الأموال السلطانية ورسوم الكشوفية ورسوم الشياخة وأموال الوقف والرزق والأملاك تسلم هذه المذكرات الى أهل كل قرية حتى إذا طلب شخص شيئًا من الرسوم أو المستحقات أكثر مما هو مقيد فى المذكرة فيصر على عدم إعطائه شيئًا . قانون نامة، ص ٣٠، ٤٥.

(٢٨) قانون نامة، ص ٧٩.

(٢٩) أنظر أيضا السياستنامة، ص ٣٤ ، ٣٥، قانون نامه، ص ٤١، ٤٤، ٥٤، ٦٦، ٧٩.

(٣٠) محكمة إسنا ١١/٣/١٢٨.

(٣١) محكمة إسنا ٣/٢/٨/١٢٨ ـ ٣٣/٨/١٢٨ ـ ٤٤/١٠/١٢٨ ـ ٤٧/١٠/١٢٨.

(٣٢) محكمة إسنا ٩٧/١٨/١٢٨.

(٣٣) محكمة إسنا ١٥٩/٣٢/١٢٨.

(٣٤) محكمة إسنا ٢٠٢/٤٠/١٢٨.

(٣٥) محكمة إسنا ٢٠٣/٤٠/١٢٨.

(٣٦) محكمة إسنا ٢٠٤/٤٠/١٢٨.

(٣٧) محكمة إسنا ٢٥٧/٥٠/١٢٨.

(٣٨) دفتر ترتيب وظائف، دار الوثائق القومية، لائحة صيارف الخزن ص ص ١٦٧ ـ ١٧٣.

(٣٩) زين العابدين شمس الدين نجم : السياستنامه، ص ٣٤، ٣٥.

(٤٠) محكمة إسنا ٢٣٦/١١٩/٩٣.

(٤١) دفتر ترتيب وظائف، ص ١٦٩.

(٤٢) زين العابدين شمس الدين نجم: السياستنامة، ص ٤٣،٤٢.

(٤٣) محكمة إسنا ١٤٩/٥٥/٨٩.

(٤٤) راقب تحليل أحد المؤرخين فى تفسير انفراد أهالى الإسكندرية ومحكمتها بتسجيل قوائم الفردة بسجلات المحكمة على الرغم من قيام الفرنسيين بتحرير دفاتر تسجل فيها جبايتها لتلك الضريبة، ناصر أحمد إبراهيم: (فردة الفرنسيين ˆ قراءة تحليلية لقوائم الخردة بمدينة الإسكندرية (١٧٩٨ ـ ١٨٠١). الروزنامة ع ٣، دار الوثائق القومية، القاهرة، ٢٠٠٥ ص ص ٣٨٧ ـ ٤٩٣.

(٤٥) رودلف بترز: بين الفقه والقضاء موقف المذهب الحنفى فى الدولة العليا ومصر العثمانية، (العدالة بين الشريعة والواقع فى مصر فى العصر العثمانى ص ص ٧٩ ـ ٩١ (الجمعية

المصرية للدراسات التاريخية، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٩٠.

(٤٦) ١٥٧/٨٦/٢ .

(٤٧) محكمة إسنا ٢/١، ٢/ ٧.

(٤٨) محكمة إسنا ٥/٣، ٤/ ٧.

(٤٩) تثبت الشفعة للذمى كما تثبت للمسلم عند مالك وأبو حنيفة والشافعى، ذكر أنه إذا ابتاع اثنان من الشركاء نصيبهما صفقة واحدة كان للشفيع عند الشافعى وأحمد أخذ نصيب أحدهما بالشفعة، كما لو أخذ نصيبهما جميعًا ولو أقر أحد الشريكين أنه باع نصيبه من رجل وأنكر الرجل الشراء ولا بينة وطلب الشفيع الشفعة، قال مالك : ليس له ذلك إلا بعد ثبوت الشراء : وقال أبو حنيفة تثبت الشفعة وهو الأصح من مذهب الشافعى إلا أن إقراره يتضمن إثبات حق المشترى وحق الشفيع فلا يبطل حق الشفيع بإنكار المشترى . شمس الدين محمد بن أحمد المنهاجى الوسيطى : جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، ط ١ ، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٩٥٥ ص ٢٣٤، ٢٣٥.

(50) Michael, Nicolas" Les Paysans et Leur Juge dans la compagne d' ESNA " Haute Egypte" Aux X VIII, Studia Isalmica, 2000,p.130. والحقيقة أن نيقولا ميشيل كان ملاحظًا جيدًا جدًا لما لاحظته ورصدته الباحثة بالفعل لافتقاد النصوص فى سجلات محكمة إسنا لبعض العناصر الهامة التى أسهم غيابها فى عجزنا عن رسم ملامح صورة كاملة لشكل علاقة الناس بالمحكمة ـ بخاصة فى القرن الـ ١٨ ـ فيما يختص بهوية المتعاملين معها، إذ كان من النادر إضافة الوظيفة للاسم أو اللقب الذى يدل على المنزلة الاجتماعية ـ إلا فى حالة الأشراف وكبار عائلة همام ـ أو مكان السكن إلا إذا كان المتصرف من خارج إسنا. حاول نيقولا أن يتصور إحصاءً تقريبيًا للسكان بإسنا فى القرن الـ ١٨ = وهو ما لم نجد له أى شاهد وثائقى يؤكده؛ لكى يحدد حجم النشاط القضائى قياسًا لعدد السكان مع أخذه فى الاعتبار البعد الجغرافى لموقع المحكمة عن بعض المناطق والذى وقف حائلاً ـ على حد قوله ـ دون إحساس الفلاحين بالمزايا التى يمكنهم الحصول عليها فى حال لجوئهم للقضاء..

كان مدركًا لطبيعة المجتمع القبلى الذى يلاحظه والقوانين العرفية التى تحكمه، والتى حالت دون ظهور بعض الموضوعات أو على الأقل كثافة ظهورها أمام المحكمة . ومع كل هذه الاعتبارات ومراقبة سلوك الفلاحين إزاء توثيق معاملاتهم المتعلقة بالأراضى الزراعية، كان رأيه أن سلوكهم يماثل سلوك أهل المدينة إزاء توثيق معاملاتهم المتعلقة بالعقارات وهو أن يكون التعامل مع المحكمة هو الاستثناء وليس القاعدة .

(٥١) مثلت إسنا باعتبارها إحدى كاشفيات ولاية جرجا بالعصر العثمانى مستقرًا لبعض القبائل العربية فى الصعيد منها الهوارة والعبابدة وغيرها من القبائل أو بطون القبائل التى يمكن حصر بعضها من الوثائق المدونة بالسجلات انظر أهم القبائل العربية وأماكن إقامتها

بصعيد مصر: صلاح أحمد هريدى: الصعيد فى العصر العثمانى، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط١، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ص ١٥٨ ـ ١٧٠.

جاء عن البدو وحياتهم "أما أحياء البدو فينزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبرائهم بما وقر فى نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلية وأما حللهم فيزود عنها من خارج حامية الحى من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم". ابن خلدون: المقدمة، مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، ص ١١٦.

(٥٢) العرف القبلى: هو مجموعة التقاليد والنظم والأحكام التى تحكم مجتمعا قبليا، وأخذت بحكم العادة ومضى الزمن إطارًا إلزاميًا لأفراد هذا المجتمع وصارت بذلك قانونًا اجتماعيًا يحكم علاقة القبائل والعشائر والعائلات بعضها بعضا وذلك بهدف إقامة العدل وإقرار السلام الاجتماعى بين جماعتين أو أكثر من القبائل، انظر: صبرى العدل: العرف القبلى لبدو شبه جزيرة سيناء بين موقف الحكومة المصرية والسلطات البريطانية ١٨٨٢ ـ ١٩١٤ (العدالة بين الشريعة والواقع فى مصر فى العصر العثمانى، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية ـ كلية الآداب ـ جامعة القاهرة، ٢٠٠٢ ص ص ٢٥ ـ ٤١)، ص ٢٥.

(٥٣) سبق وذكرنا أن حالة الإثبات الوحيدة التى كانت تستوجب استدعاء الشهود هو المقيد بسجل للمحكمة، فالغرض من التسجيل فى نظام القضاء الإسلامى هو حفظ الحقوق الناتجة عن التصرفات والإقرارات ونحوها وميزته مقصورة على المتعاقدين وورثتهما، فإذا أنكر أحدهما الحق الذى لزمه بموجب السند المسجل شهد عليه السجل بذلك الحق ولا يصح أن يحتج المتعاقدان على غيرهما بالعقد المسجل . مصطفى الزحيلى: المرجع السابق ص ٤٧٩.

(٥٤) مثال محكمة إسنا، ٨١/٤٥/٢٤ ـ ٤١/١٩/٣١ ـ ١/١/٣١، المحكمة نفسها، ٤٧/ ١٦١/ ٤٣٥، وفى هذه الوثيقة ينكر شخصان نسبهما لأخيهما من ناحية الأب: حيث إن هذا الأخ متهم بقتل أخ له من أمه من زيجة أخرى، فيريد إخوته لأبيه أن يأخذا قصاصهما من إخوته الآخرين وبالتالى لو كان ثبت النسب لوقع القصاص.

(٥٥) مثال محكمة إسنا ١٧٧/٦٨/٣٣ ـ ١٢/٨/٢٨ ـ ٢١٤/١١٤/٢٩.

(٥٦) محكمة إسنا ١٩٤/١١٠/٢٤.

(٥٧) اتسم النظام العرفى بين البدو بتخصيص القضاة؛ حيث يوجد قضاة لكل نوع من القضايا وهذا التخصص يمنح القضاة خبرة كل فى مجاله، وهم ينتقون من خواص رجال البدو حيث يحكمون بينهم بالعرف والعادة التى جروا عليها منذ قرون طويلة فهناك " كبار العرب" أو "رجال الصلح" وهناك "المنشد" أو "المسعودى" وأيضا "القصاص" "وقاضى العقبى" "والزيادى".. إلخ . للمزيد انظر: صبرى العدل، المرجع السابق، ص ص ٢٩ ـ ٣٢.

(٥٨) مثل محكمة إسنا ٤٣٥/١٦١/٤٧.

(٥٩) محكمة إسنا ٦٧/٣٠/٢٥.

(٦٠) محكمة إسنا ٩٣/٤٨/١١ ـ ١٦٦/٧٧/٣ ـ ١٢٠/٦٩/٦ ـ ٢٣/٩/٥. شكلت القبيلة أو العشيرة أو العائلة الوحدة الأساسية لبناء المجتمع البدوى، وقد استندت المسئولية القانونية وفق هذا النظام العربى القديم أولا على القبيلة ثم على العشيرة وأخيرًا على العائلة لكنها لم تستند على مسئولية الفرد القانونية فمثلا لو تعدى فرد من قبيلة ما على فرد من قبيلة أخرى فإن التعامل فى هذه الحالة يتم مع قبيلة المعتدى وليس مع الفرد الذى قام بالاعتداء. صبرى العدل: المرجع نفسه، ص ٢٦، ولعل ذلك هو المبرر الذى دفع هؤلاء الأفراد إلى توثيق تبرئتهم فى سجلات المحكمة بعد إعلانها وسط قبائلهم وعشائرهم لإسقاط حق القصاص عنهم أو أية مسئولية أخرى تقع عليهم إذا لم تتم هذه التبرئة.

(٦١) كان يتم تعيين مشايخ العربان كحكام محليين فى مناطق نفوذهم فى ولايات مصر بموجب عرض أمير أمراء مصر وبتصديق الأستانة على هذا الترشيح، وكان مرتبة مشايخ العربان تنحل عندما يثبت فشل شيخ العرب فى السيطرة على أمور الولاية لتقدم السن أو لعدم تمكنه من الإيفاء بالالتزامات التى عين بمقتضاها. شيخ العرب همام بن يوسف الهوارى، شيخ قبيلة هوارة وكبيرها وقد ازداد نفوذ الهوارة قوة وبأسًا فى القرن الثامن عشر إبان حكمه وكذلك شهدت منطقة الصعيد بأكملها فترة رخاء لم تشهدها بقية الأقاليم الأخرى إذ كانت تحت سيطرته العديد من البلاد ـ استقروا ما بين جرجا إلى فرشوط ـ وعندما أدخل نظام الالتزام فى مصر دخل من ضمن الفئات التى دخلت هذا الميدان ووجدت الكثير من الإسقاطات لصالحه وصالح قبيلته. للمزيد حول حكم همام بالصعيد ودورهم فى الحياة الاقتصادية والسياسية، انظر: صلاح أحمد هريدى: المرجع السابق، ص ص ٢٠٠ ـ ٢١٠، محمد بن محمد حامد المراغى الجرجاوى: تاريخ ولاية الصعيد، المملوكى والعثمانى المسمى بـ "نور العيون فى ذكر جرجا من عهد ثلاثة قرون"، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٩٧، ص ص ١٠٧، ١٢١، ١٢٢.

(٦٢) مثال ٥٦، ٢٢، ٣٥ وثيقة تدور حول إثبات تصادق بين الأخين شاهين، عبد الكريم همام يوسف على قسمة البلاد الخاصة بينهم وتحديد صدورها كل فرد فى مقدار المال الميرى المطلوب.

(٦٣) مثال ٩/٢٧٣/٢٨٨ زواج فى عائلة همام ـ ٢٤٥/٢٩١/٩ زواج فى عائلة همام ـ ٩/ ٨١ / ١٠٤ / بيع من العائلة ـ ٥١/٣٠/٧ ـ ٢٤٤/١٢١/٦.

(٦٤) ٢٠٩/١٧٤/٣٦ ـ ٩٦/٣٤/٨٩.

(٦٥) مثال ٦٨٠/٢٨٦/٥٠ ـ ٥٨/٣٢/٣ ـ ٢٤٢/١٠/٣١ ـ ٥٠/٢٣/٦١ ـ ١٣٥/٤٦/٥٠ ـ ٢٣٥ ـ ٥٠/ ٤٩ ـ ٨٨/٤٤/٢٧ ـ ١٧٤/٧٨/٥٢.

(٦٦) ابن عرنوس: المرجع السابق، ص ص ١٠ ـ ٢٧.

(٦٧) حول الآراء التى ذكرت فى تفسير فرض الرقابة القضائية على مرافق الدولة، توسيع صلاحيات المحاكم الشرعية العثمانية على حساب الأجهزة الإدارية الحكومية، انظر مجدى جرجس: المرجع السابق، ص ص ٢٣ ـ ٢٥.

(٦٨) ٤٣١/٢٣٣/٥٢ ـ ٤٣٢/٢٣٣/٥٢ ـ ص ٢٣٥ سجل، مادة غير مرقمة / ٤٢/٦/٥٤.
(٦٩) ٤٢٢/٢١٩/٥٢.
(٧٠) ٧/٤/٨٨.
(٧١) محمد نور فرحات: التاريخ الاجتماعى للقانون فى مصر الحديثة، دار سعاد الصباح، الكويت، ٩٩٢، ص ٢، ص ٤٩٩.
(٧٢) محكمة إسنا ١٠/٢٢/٣٠.
(٧٣) محكمة إسنا ١٢/٩/٣.
(٧٤) ٩٥/٥٩/٦ ـ ٢١١/٩٢/٣١ ـ ٢/ ٣٧ ـ ٦٣.
(٧٥) ٣٢١/١٤٥/٥٣.

ه

من وحى سجلات المحاكم الشرعية
أسماء

عبد الحميد حامد سليمان(*)

ارتفع ضوء الشمس متسللاً من وهدة فى نافذة قاعة كبيرة توسدت فيها كرسيا ناعم السحنة غليظ المتئد وآذن ذلك بولوج لفحات ساخنة من وهجها ولهيبها سرعان ما ابتدرت ثم أوغلت.

صرفت همى إلى سجل ضخم من سجلات محكمة دمياط الشرعية لم تفتض صفحاته التى سطرت منذ نيف وثلاثمائة عام، وردعت نفسًا تاقت منى إلى أهلى وولدى وقد نأت بى وبهم أيامًا ومسافات، ثم انبجست مشاعر مستكنة فى نفسى وفاضت لتكلأ تلك الوثائق المتدافعة التى بادلت من أولاها جل اهتمامه وقصر عليها نفسه ووجده وأنفق سواد عمره وأعتقها من إسارها الذى تكأكأت عليه القرون ولها بوله وشوقا بشوق فلانت له ثم أسلمت له قيادها وباحت بدخائلها وأسرارها بعد آن هجعت إلى عينيه اللتين شغفتا بها وإلى يديه الحانيتين تربتان عليها.

هى المحبوبة المترعة بالحب والشوق المتلهفة لحبيبها المطمئنة لصادق شعوره وعميق وده فلا تضن عليه بمفاتنها وكنوزها البكر التى لم تستبحها يد من قبل ولم تنهبها عين.

(*) أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر، كلية التربية بدمياط، جامعة المنصورة.

رويدًا تنساب الساعات وتنصرم اللحظات وتشخص بعض الحروف والكلمات وفجأة تستصرخنى وثيقة كادت أن تضطرم من أحداث أثقلتها قرون عديدة وقد اهتبلت فرصةً ربما لن تتكرر لها للانعتاق من إسارها واصطبرت لتحينها وترقبها بما لا نظير له من الصبر، ويزيدنى أوارها إلى خانق المكان وقائظ اليوم ضرامًا إلى ضرام.

(حضر إلى مجلس الشرع الشريف سيدى محمد أبو سليمان والشيخ على أبوسليم وشيخ العرب غلاب مشايخ قرية كفر سليمان وصحبتهم من أهالى الناحية المحترم عكاشة وابن أخيه عطية ورفعوا إليه قصته أنهى فيها عكاشة أن ابنته البكر الرشيدة أسماء المخطوبة لابن عمها الماثل فى مجلس الشرع المنيف دون أن يدخل بها أو يصيبها رغم عقده عليها وإصداق أبيها صداقها الشرعى حسبما تحرر فى دفتر وقائع النكاح والطلاق فى ناحية كفر سليمان البحرى الكائنة على الضفة الغربية لنهر النيل قبالة فارسكور والواقعة فى التزام فخر أمثاله الأمير على جوربجى مستحفظان قد اختفت منذ عشرين يومًا دون أن يظهر لها أثر، وقد تحراها مع نفر من أهله فى كل مكان دون أن يعثروا لها على جرة، وقد بلغهم ممن يطمئنون إلى صدقه وتدينه منذ يومين أنها لبثت مختفية عن الأنظار معظم تلك المدة فى بيت أرملة اسمها روض من كفر المنازلة المجاور، كانت تعتاد القرية لتتسبب ببيع الأقمشة، ثم لحقت الغائبة أسماء بمركب معاش ينقل المسافرين فى طريقها مقبِّلة إلى ثغر بولاق المعمور.

.. والتمس الناهى وابن أخيه بعد أن أقره على حاله مشايخ الناحية الحاضرون معه إلى مجلس الشرع الشريف والمحفل المنيف أن يمكِّننا من إعادة أسماء إلى ربعها ومحل سكنها بالطريق الشرعى، وقد أجابهم إلى ذلك سيدنا قاضى قضاة الإسلام، معدن الفضل والعلم والكلام، مميز الحلال عن الحرام، مؤيد شريعة سيد الأنام مولانا يحيى أفندى الحاكم الشرعى بثغر دمياط المحروس زيدت فضائله، وعليه أصدر الأمر الشريف الموجب لتحرير الحروف وتسطير الصنوف إلى كل واقف عليه وسامع له من ولاة الأمر والمتكلمين بالوجه البحرى وصوباشية البحر الضالعين بأمان المراكب النيلية فى بحر النيل المبارك

بتحرى أسماء والتقصى والبحث عنها فى المراكب والمعاشات الصاعدة والمنحدرة فى نهر النيل المبارك وضرورة ضبطها والتقيد التام فى الفحص عنها وسرعة إحضارها بحيث لا يتأخر ذلك سوى مسافات الطريق لتعود إلى أهلها وسكنها وتستقر إلى من عقد عقدها وأمهرها صداقها، والحذر ثم الحذر من المخالفة أو الإهمال أو العناد، وكل من قصر فى ذلك وأهمل فى إجراء الشرع الشريف فلا يلومن إلا نفسه.

ولما تم الحال على هذا المنوال، كتب ذلك ضبطًا للواقعة ليراجع للاحتجاج به عند الاحتياج إليه وجرى ذلك وحرر فى السابع عشر من شهر صفر الخير سنة ثمانية وسبعين وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها أفضل الصلاة وأتم السلام).

.. قرأت الوثيقة فأوسعتنى وأثقلتنى همًا إلى هم وشجنًا إلى شجن، وشدتنى إليها حيث تداخلت فى نفسى الأزمنة والأشخاص والأمكنة، فالقرية نفسها هى التى شهدت مولدى واندهاشاتى الأولى بعالمها وبيوتها ونخيلها وساحلها ومواردها التى تبدو مرافئ تركن إليها المراكب حين تمر صاعدةً ومنحدرةً من دمياط وإليها فى أشكالها وأنواعها المختلفة خالبة الألباب رائعة الصورة فريدة المنظر، وهى القرية التى وسعت يفاعتى وشبابى، وأكاد أجزم أن عز من رجالها ونسائها وعطوفها ودروبها وحقولها وسواقيها ودوابها من لا يستأثر فى نفسى وذاكرتى بمكان ورابطة وذكرى، ووشت لى الأسماء التى ساقتها الوثيقة أن منهم أجدادًا انحدرت منهم وانتسبت إليهم.

تدافعت الأسباب وتشابكت لتوحدنى شعورًا وانفعالاً وتفاعلاً مع أسماء وأمها، ووجدتنى أذوب فى الأحداث وآلامها التى ساقتها الوثيقة فتأخذ على نفسى أقطارها وتستشعر ما نكبت به تلك البائسة ومثيلاتها حين قضى لهن كئيب حظهن أن ينحرن على مذبح الزواج إلى من لا يطيقونه بغضًا ونفورًا وكرهًا يسوقهن إلى ذلك أعزاء وأحباء لم يروعهم ما راعهن ولم يخطر ببالهم أية قتلة يدفعون إليها بتلك الطيور الرقيقة من بناتهم وأعزائهم.

.. يموت الأحياء موتةً واحدةً وإن قتلوا فهى قتلة لا ثانية لها، ولكنها حينئذ ألف موتة ومئات الآلاف من القتلات تهول كل تعسة اقتيدت إلى بائس مصيرها يسوقها من لا قلب له فيرحم ولا عزم له فيئوب إلى من لا نخوة له فينأى ولا عزة فيأنف، لقد آغفل نص غليظ القلب وحضور وشهود وولاة أمور وقضاة وعلماء دين آلام تلك النفس البائسة التى دلفت بهروبها إلى جحيم المجهول وأواره تستعر فى لظاه ميتة كالأحياء وحية كالأموات، لقد ذل ذلك الهول والمجهول كلهما لها وهانا وربما طابا حينما تخيلت نفسها وقد أوصد بينها وبين الحياة باب زوجية زائفة وراعها ما ينتظرها حين ينفرد إليها عطية وتمثلته وقد تلمظت عيناه وكشر عن أنيابه واكفهرت سحنته واشرأبت مخالبه وتهيأ ليمزق أوصالها ويلغ فى دمائها.

انزوت أسماء إلى نفسها وذاب لحمها وذبلت نضارتها ولم تفلح فيوض دموعها ودموع أمها وتبدل أحوالهما فى إثناء عكاشة عن اغتيال وحيدته ونحرها ولم يرعو عطية وقد تجسد له مقتهن له وارتياعهن من سماع اسمه فما البال بمطالعته ورؤيته.

.. و توددت الأم لعكاشة وتحينت اللحظات وتوسلت الرضى وتحسست دخائل زوجها ودروب تحننه وتملق مشاعره ولم يروعها صدود نفس وتصلب رأى وسواد قلب ودوام إعراض وجلاء يأس فاندفعت تحاول وتحاول وتصبر وتصطبر فما تجد إلا قلبًا أغلف وعقلاً أصم.

.. أى نحس وشؤم جره ذلك الفدان البائس الذى امتلكه عطية وأوصد تخيل عكاشة أيلولته إلى غير ابنته الباب دون أن يتحسس آلام وأحاسيس أسماء أولى الناس به وأرفقهن فاندفع ليئدها شابةً يافعةً ويسحقها زهرة يانعة، وخوف تلصص الرقيب آنست الأم إلى من عرفها الناس بأنها الخالة روض بائعة الأقمشة التى كانت تلوذ إليها وتروى صداها وتكسر حدة جوعها بضنين من زاد بائس وساذج من شراب تجود به الأم عليها حين تسوقها إليها خطواتها المنهكة المرهقة المثقلة بما تحمل من أقمشة وأردية خشنة غليظة، وكانت أم أسماء قد استشعرت ودها وابتلت صدقها وخبرتها وإخلاصها غير مرة.

.. اندلعت دموع العجوز واستعبرت حين تسمعت الأمر من الأم واستكنهت السر، ولمست مأساة أسماء وانفطار نفس أمها أوتارًا حساسةً فى قلبها طوت عليها جوانحها وأسدلت أستارها وأخفى رماد أيامها وميض نارها يوم أن سيقت إلى زوج اجتمعت له خصال السوء وسواد القلب والنفس فسامها سوء العذاب وطاب له ذلك واستعذب إذلالها وسحقها إلى أن أجهز الموت عليه مثلما أجهز هو على أرضه وبدد ثمنها على تعاطى الحشيش وتوسل رضا الغوازى والغوانى اللواتى لم يدخر فى دأبه إليهن نفيسًا ولا مرتخصًا ولا صحةً ولا قوتًا ولا وقتًا وألفته ساحات الموالد والأعياد يتفقدهن فيها ويلتمسهن بها إلى أن حمل ميتا إلى زوجة ترملت به قبل موته حين اقتيدت إليه زوجةً ولا زوجة وسكنًا ولا سكن، فلم تفجع بموته ولم تألم وإن صادف ذلك فى خفى نفسها ودخيلة سرها غبطة بانعتاق من سجنها وانفكاك لأغلال إسارها ولم تهنأ بذلك إلا لحيظات ضئيلة إذ فجأتها رهبة وارتياعًا من شبح يجحظ فى مقبلات الأيام لأعباء إعالة ورعاية لبنياتها الصغار اللواتى عز لديهن المعين وغاب الأنيس، ولكن الخلاص من ذلك الطاغوت قد بعث راحةً وبث عافيةً فى نفس المرأة وجسدها فاندفعت تتقاذفها القرى والدساكر لتتسبب فى بيع الأقمشة هازئةً بوطأة الأيام وقسوة الحياة وشظف العيش فكل ذلك يهون ويعذب إن طاف بها طائف من ذكريات أيام سود وليال عجاف مضين ثقيلات وئيدات تحت طائلة باشق عتى ووحش لا يرعوى.

.. وأوعزت العجوز لأسماء وأمها أنه لا منجاة إلا بالهروب وأن أرض الله الواسعة لن تضيق بأسماء وأنها سوف تسعها فى كوخها النائى على أطراف كفر المنازلة مع بناتها إلى أن تدبر لها أمر اللحاق بمركب معاش يقل المسافرين إلى القاهرة من دمياط وسوف يعينها على ذلك ويهيئ لها أمره نوتى يعمل على ذلك المركب حين قدومه إلى زوجته التى تقطن جارة لها آيبًا من سفرته من القاهرة إلى دمياط ومتأهبًا لكرة أخرى فى رحلات بدت رتيبة قدرية، وحين آيست الأم المكلومة وابنتها من أوبة لقلب أبيها ونكوص عن غيه ونأيه وظلمه اخترقت الأم بابنتها سدول ظلام دامس ومغاليق دروب غير مطروقة مهتبلةً غفلةً من عكاشة وسرحةً من سرحات عطية حتى أسلمت ابنتها لمصيرها عند العجوز ثم تعانقتا

وقد تمازجت بينهما الأنات وانساحت العبرات وتوادعنا وداع من لا أمل له أو مظنة أمل فى لقاء، وقد أسلمنا أمريهما إلى المقدور لتنوء بما جثم عليهما من الهم والكرب القلوب الكسيرة الأسيفة التى فى الصدور ثم يثقلنى الهم والألم ويرهقنى فادح الخيال لما سوف تلاقيه أسماء فى رحلة لا تعرف لها هدفًا ولا نهايةً واستهول ما يتلمظ لها من ذئاب الطريق الذين ماتت منهم الأفئدة ووأدت الضمائر فما أفلتت منهم من غفل عنها المدافع والحامى فأى مصير ينتظر من عز لديها الأنيس ونأى عنها النصير، ويتكأكأ إلى ذلك لهيب شمس توسدت صفحة السماء واخترقت وهدة النافذة إلى مجلسى وجسمى المثقل وعينى المرهقتين، فتفيئا إلى سنة من نوم ثقيل وتتداخل الأزمنة فى ذاكرتى مثلما تداخلت الأشخاص والأحداث والأمكنة.

.. هى هى شمس يوليو المتقدة وهى هى حقول كفر سليمان ولهيب صيفها وغليظ مشاعرها، غير أن ربع قرن ونيف من السنين الوئيدة انصرمت بين طفولتى المنتهكة فى فرقة مكافحة دودة ورق القطن وبين مجلسى هذا فى دار الوثائق القومية بالقاهرة، هو هو الألم والمكابدة ورازح الهم وإن تسربل فى ذلك الزمن البعيد القريب بالرعب من عقوبة أبى ضيف الذى أحيط بهالة من السطوة والجبروت والرهبة والنفوذ جثمت وأوغلت فى نفوس صبية صغار آنذاك حين دهمهم قدومه ليعمل مشرفًا أو بتعبير تلك الأيام المنصرمة حوليًا على تلك الزمرة من بائسى الصبية الأطفال الذين راعهم رائع لم يدر بخلدهم واغتال براءتهم حين انتزعوا من رحابه طفولتهم وسذاجة حكاياهم وأحلامهم ليساقوا إلى تلك الفرقة زمرًا فيصطرع على أجسادهم هزال لا يريم وهجير لا يرحم ويوسعهم ضربًا وبطشًا طاغ سليب الحس والفؤاد يهزأ بأنات المثقلين المنهكين من أولئك الأطفال بخيزرانته ولا يكترث بعطشهم وجوعهم ويرى فى نفسه متفضلاً رحيمًا ومحسنًا كريمًا إن سمح لهم يومًا وقليلاً ما كان يسمح بالانكفاء على ترعة أو مصرف أو قناة ليطفئوا غلتهم بماء اختلط بطين وطحالب وروث، ولو أبصر كسرى أنوشروان من إيوانه أو الإسكندر المقدونى أوان صولجانه ما كان يتيه به أبوضيف من نفوذ وهيبة وسلطان وروع فى نفوس أولئك التعساء لتواريا ضعةً

ولذابا خجلاً وحسداً لشحيح سلطانهم وهزيل مهابتهم، وتدأب خيرزانة أبى ضيف وتعتاد الاختلاف إلى أجساد الصبية مرات ومرات فى اليوم الواحد هازئةً بصرخاتهم غير عابئة بأى موضع نزلت أو جراح خلفت، وغدا شبحه كابوسًا يفجأ أولئك الأطفال فى نومهم مثلما يفجأهم فى يقظتهم ووعيهم، وأُوسد قلب الرجل وصُمت آذانه فما عاد يلتفت إلى دموع صغير أوغل فى هيكله الضعف وتوسدت المخافة والترقب فى قلبه فلا ينازعان، دون أن تصرف هذه الدموع مآقيه عن حتمية تقصى اللطع ودود القطن فما ينتظر المقصر ومسلم نفسه إلى الدموع والمنشغل بالقهر والألم عن ذلك العبء من الهول إن قصر أو غفل لأشد رعبًا وأنكى مغبةً، ولم تدخر وسعًا النخبة من أولئك الصبية الذين رفعهم أبوضيف مكانا عاليا حين اختصهم بمسئوليات جسام بعد أن وسدهم مناصب الفرارين الذين كانوا رقباء على العمل يتحرون غفلات الصبية عن اللطع وتجمعات دود القطن فلم يألوا جهدًا بعد أن حظوا بتلك المكانة عند أبى ضيف خولى الفرقة فقدمهم على رفاقهم فى الألم والبؤس وسلطهم عليهم يترقبون سقطاتهم وقد لذ لهم أن ينفثوا عن مكبوت قهرهم ودفين آلامهم ومعاناتهم على أترابهم وإخوانهم فى البؤس والألم بعدما وسدهم أبو ضيف فى تلك المناصب العظام وخولهم الاضطلاع بتلك المهام والمسئوليات الجسام... وحقًا إن قسوة الخائفين إن توسدوا وغلظة الضعفاء إن تسيدوا أو سيدوا وظلم المقهورين إن أمكنوا أو تمكنوا ليس كمثلها قسوة ولا كغلظتها غلظة ولا نظير إيغالهم إيغالاً.

... والشراب بنى حبيت جدع أسمرانى،

والشراب بنى حبيت جدع أسمرانى

والشراب بنى قالوا لى تخدى ابن عمك

قلت أهو منى

قالوا لى تخدى ابن خالك. قلت أهو منى

قالوا لى تخدى الغريب.. زغردت أنا وأمى حبيت جدع أسمرانى.

.. ينساب صوت ناعسة ليبدد صمتًا رتيبًا وخشخشة لأوراق شجيرات القطن ووقع أقدام مهترئة هزيلة فى خطوط توسدت قمتها تلك الشجيرات، ويتداعى

الصوت إلى نفسى التى اختلط فيها وتشابك الزمان والمكان فينبه غافل وعيى إلى ديمومة الألم وكر التجربة وتكرارها فأسماء التى شغلتنى بمثلها الوثيقة التى أثارت مستكن آلامى قد تسمت فى طفولتى بعزيزة التى جمعتنى إليها فى تلك الطفولة البائسة غيطان كفر سليمان وفرقة مقاومة دودة ورق القطن ومزجت بين نفسينا الصغيرتين مشاعر متبادلة من الإشفاق والرثاء فيألم أينا لصاحبه إن صعقته خيزرانة أبى ضيف ويهرع لمساعدته فى تقصى اللطع إلى أن يستفيق من بكائه ويقوى على آلامه ويتبادلان الأدوار وقد باتا أحرص على التجاور عند اصطفاف الفرقة، ويصل الحال بهما إلى آفاق وآماد حين يدخر أحدهما لصاحبه حظًا من نعناع أو حلوى العسلية إن جاد عليه الدهر بشىء من ذلك ونادرًا ما كان يحنو فيجود.

.. سنوات قليلة وتشب عزيزة عن الطوق وتأوى إلى البيت فلا تظهر لرجال غرباء أو أقرباء ولا تنفلت من عقال البيت إلا ظهر كل يوم لتحمل إلى أبيها فى حقله قليلا من زاد وماء وهى فى ذلك كله تترقب من يخطبها من أبيها وبتعبير أمها تنتظر عدلها إلى أن تسوقها خطاها ويقودها قدرها إلى لقيا نوتى غريب جنحت مركب يعمل بها إلى موردة من موارد القرية، وكأنها كانت تستشرف أيامها ومصيرها وقتما كانت تردد وتغنى مع ناعسة بالأمس القريب وتنزع إلى ذلك الجدع الغريب الأسمرانى فتزغرد هى وأمها حين تخير بينه وبين أبناء عمومة وخئولة فيرضى أهلها باختيارها.

.... ما أسذج تلك الأحلام، وما أنآها عن واقع عزيزة وقلب أبيها فتبتلى بما ابتليت به أسماء ويفدحها ما فدحها ويدهاها ما دهاها حينما رأت نفسها تساق إلى جزار لا تطيقه من بنى جلدتها وأقربائها وتدرك ألا سبيل لنجاتها إلا أن تنكب طريق أسماء ويصدق منها العزم على الإفلات والإباق للانعتاق من مصيرها المحتوم بعد أن آيست أمها من تشفع أوصدت دونه القلوب والآذان ولم يغنها إشفاق ولم يجدها توسل ورجاء، فما هان لجزارها الأول وهو أبوها عزم وما لانت له قناة فأوغل فى غيه واستكباره وتهيأ لسوقها إلى من ارتضاه.

.. أسلمت عزيزة قيادها ومصيرها بعد أن أسلمت قلبها إلى ذلك النوتى الغريب الذى تمازجت روحه ولاذت نفسه وهجع قلبه إليها حين نزل إلى القرية يوم أقلته إلى تلك القرية مركب جانحة وريح ساكنة ثم شغل بها فشفف بحبها واصطنع جنوحًا زائفا لمركبه والتمسها؛ حيث رآها من قبل وروى صدى قلبه من تلك القلة الفخارية التى توسدت رأس عزيزة وهى فى طريقها إلى أبيها تحمل له طعام الغداء ساعتها أخذت بتلابيب قلبه ونفسه عذوبة الإجابة وإشراقة الوجه الوضىء فما عاد يدرى أى العطشين يحرقه ويؤرقه.

... أيام هزيلة سراع مضت ومضى معها التعلل بالتماس الماء وتوسل الكلام وعذوبة المشاعر وبليغ النظرات، وتمر ليال ثقال بطاء على حبيبين طابت لمركب أحدهما ريح فأبعدت جسمين ولكنها صهرت قلبين، وتوشك تلك الأيام أن تسلم عزيزة إلى ما يهولها من مصير بين أنياب وأظافر سالم الذى تملقه أبوها ليزوجه ابنته طمعًا فيما يرتقبه لابنته من رغد العيش وطيب الحياة ووفير ما تفيض به فدادين سالم المزدهرة، ثم ترعو الأيام قليلا فتألم لتلك البائسة فتسوق إليها حبيبها فيروى غلته ويشفى نفسه وقلبه الظمآن، لكن دموع عزيزة تهوله وتعتصره آلامها حين راعته بما ينتظرها من مآل، ثم تثور نفسه ونفسها إلى أن لا مناص من الخلاص ويتواعدان إلى حين يتسربل معها بسربال الليل فيحتويهما ويظلها إلى حيث لا عودة ولا إياب.

... ودون جدوى يجوب الأب وخلصاؤه القرى المجاورة باحثًا مستقصيًا تتقاذفهم الأماكن والدروب وتتفحصهم وجوه لم تألف لهم سمتًا ولا رسمًا إلى أن يقعد اليأس من إدراكها أباها فيستكين ويستبد به القنوط إلى الاستسلام والركون، ويسلمه ذلك إلى ملحاج من لوم وتأنيب يصيب به كل من يلقى من أهل وولد إلا نفسه التى نأى بها عن كل ذلك اللوم والتقريع.

... يأتى صارخًا حازمًا صوت مدام نادية المشرفة على قاعة الباحثين فى دار الوثائق رادعة إحدى العاملات التى تأخرت فى إحضار ما طلبته من سجلات لمحكمة دمياط الشرعية فيعيدنى إلى وعيى وواقعى ويصرفنى إلى سجل جديد يستلب جل اهتمامى ويشغلنى عن كل ما يحيطنى وينقلنى إلى عالمه وما ينوء به

من شخوص وأحداث وأيام وتتوحد معه نفسى مثلما يوغل فيه عقلى، وتنساب الوقائع منه وتتراكض الأيام والسنون، وأكاد أنسى أسماء وما آل إليه حالها ومصيرها فى رحلتها إلى المجهول.

... تجحظ منى العينان ويستنفر الوعى وتستنهض المشاعر حين أجدنى وجهًا لوجه مع ما كان يمر بخاطرى من خيالات وتخيلات لما صار إليه حال أسماء وما ادخرته لها الليالى من صروف وآلام حين تصدمنى وثيقة تنعى إلى ضحيتها.

(صورة مكتوب صدر من قدوة العلماء والأعيان فخر القضاة المعتمدين، عين الوجهاء المكرمين مولانا مصطفى أفندى الحاكم الشرعى بالمحلة الكبيرة المحروسة زيدت فضايله على يد قدوة الأماجد والأشراف السيد أحمد أغا، زيد قدره المكمل بالختم الشريف على العادة، مضمونة أنه قد حضر إليه فخر الأماثل وقدرة الأماجد على كتخدا مستحفظان بالمحلة الكبيرة المزبورة حالا ومعه بعض أرباب الأدراك ومشايخ نواحى محلة زياد وطليمة والريس أبو العزم العرابى وابن أخيه الكحلاوى ريس مركب قياسة من أهالى كفر سليمان قبالة فارسكور والريس سعود البرمبالى ريس مركب معاش لنقل المسافرين وجمع من الصيادين من أهلى الناحيتين المشار إليهما من شهود الواقعة وأنهوا لمسامعه الشريف حفظها الله، أن المركب القياسة رياسة أبى العزم العرابى كانت مقبلة فى طريقها إلى موردة مراكب الدمياطة على ساحل النيل المبارك فى المحلة الكبرى وذلك لتوسق حمولتها من الأرز الشعير وتعود به إلى دمياط واقتربت القياسة من جراء الماء المتدافع ودواماته من المركب المعاش، وأوان ذلك أبصر الكحلاوى الغائبة أسماء ابنة خاله عكاشة من أهالى كفر سليمان وهى خالية إلى ظهر قمرات المركب المعاش الخلفية يمين الدفة وتأهب لنزول الكيك القارب الصغير المجرور خلف القياسة ليعود بها إلى أبيها وذلك لسابق علمه بهروبها فلما تيقنت منه صرخت ورفضته وتأهبت لتلقى بروحها فى البحر إن اقترب، ولما دفعت موجة عاتية الكيك إلى جانب المركب المعاش هوت أسماء إلى الماء فتلقفتها دوامة من دوامات الفيضان ابتلعتها وغابت فيها عن الأنظار وشهد الريس أبو العزم على ذلك وأنهى أنه رأى الحال على ما قال الكحلاوى وشهد أبو زيد الطلخاوى

وإسماعيل البندارى وغنام بن على الصيادون من أهالى محلة زياد وطليمة المجاورة لمحل الواقعة أنهم عاينوا أسماء وهى فوق الخن الورانى للمركب المعاش خلف القمرة الكبيرة بجوار الدفة وهى واقفة ثم حين ألقت بروحها فى البحر فجأة وبخاطرها دون أن يقربها أحد والتمس الرويسا والحاضرون من مولانا الحاكم الشرعى الفحص عن ذلك وإثباته على نحو ما جرت به العادة وشهادة شهوده حكما شرعيا وثبوتا مستوفيا برفع يد ومسئولية الريس سعود البرمبالى ريس المراكب المعاش عن أية دعوى أو تمحيص بخصوص الغارقة أسماء بنت عكاشة وخلو سبيله بالطريق الشرعى وأنها غرقت بقضاء الله وقدره والتمس الريس سعود حجة شرعية من مولانا بعدم معارضته أو الادعاء عليه ومنع ذلك منعا شرعيًا مستوفيا مرعيا فأجابه لما سأل بعد أن ثبت لديه - أبقاه الله - ثبوتًا شرعيًا وأشهد على نفسه الكريمة بذلك مولانا أفندى المومى إليه وجرى ذلك وتحرر فى عاشر رمضان المعظم سنة ثمانية وسبعين من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها أفضل الصلاة وأتم السلام).

.. مالت رأسى إلى المكتب وغرقت فى سبات وصمت عميقين وشدهت روحى إلى حيث ابتلع النيل أسماء وتمثلت نفسى مخاوفها واضطرابها فى رحلة هروب لا تعرف لها حدًا ولا تملك فيها لنفسها دفعًا وقد أسلمت نفسها ومصيرها إلى تصاريف الأيام والأقدار، وخلتها وقد راعها ما جهدت نفسها للخلاص منه وما هان لديها من الخطر حين أدركت مغبة اقتراب ابن خالتها الكحلاوى وفداحة تخيلها لنفسها مقودة إلى من جهدت جهدها وبذلت أمنها وغاليها لدفع غائلته وتوقى صائلته وذلك حينما أبصرته وتيقنت منه وتحسبت لما سيئول حالها إليه إن أمكن منها وأعادها إلى بلدها وأبيها وابن عمها فرخص لديها عمرها وطاب لها مصيرها فألقت بنفسها إلى فيضان متراكم متدافع من الماء والموج فابتلعها النهر وضن بها فأخفاها فى جوفه وذهبت إلى حيث لا يعود ذاهب.

... يأتى صوت مدام نادية مترفقًا حانيًا مشفقًا على وقد استغرقت فى سبات وألم غبت بهما عن الوجود تنبهنى إلى أن الساعة قد جاوزت السادسة وأنه قد آن الأوان لإغلاق القاعة فأجيبها دون أن أعى فتشده وتبهت لغرابة ما أقول وتهز

رأسها غير فاهمة ولا مدركة وعاجزة أمام تساؤل لبث أرده بلا وعى مرات عديدة وقد تمثلت فى قسمات وجهى أبلغ آيات الاعتصار والألم والروع ،... أكان عليها أن تغرق لتنجو؟ أم كان عليها أن تنجو لتغرق، أكان عليها أن تغرق لتنجو؟ أم كان عليها أن تنجو لتغرق، أكان عليها أن تغرق لتنجو؟...

المسيحيون العرب فى ظل الحكم العثمانى

عاصم الدسوقى(*)

تشير معظم الدراسات الأكاديمية عن تاريخ العرب تحت الحكم العثمانى إلى مسئولية هذا الحكم عن بلورة نظام الطوائف الدينية فى المناطق التى تعددت فيها المذاهب الدينية وبخاصةً فى ولاية سوريا أو بلاد الشام كما تعرف فى الأدبيات العامة لتلك الفترة. وهذه الإشارة تفسر الصراع الذى انفجر ـ آنذاك ـ بين المسلمين والمسيحيين بشكل حاد فى جبل لبنان (١٨٦٠ ـ ١٨٦٤)، كما تفسر استخدام القوى الخارجية لهذا الصراع بدعوى حماية المسيحيين ابتداء من فرنسا القرن التاسع عشر حين أصبح جبل لبنان متصرفيةً يحكمها متصرف مسيحى مارونى (١٨٦٤)، وانتهاء بالولايات المتحدة القرن الحادى والعشرين التى تولت ملف تفكيك العالم العربى على أسس أنثروبولوجية دينية أو مذهبية أو عرقية حسب مقتضى الحال.

كما تشير بعض الدراسات وبخاصة ما كتبه المستشرقون إلى مسئولية المسلمين عن إشاعة الطائفية الدينية منذ انتشار الإسلام بين أهل البلاد المفتوحة، وأن العثمانيين كانوا مجرد ورثة لتلك الأوضاع بما فيها فلسفة تقسيم العالم إلى دارين: دار الإسلام التى هى دار السلام ، ودار الكفر التى هى دار الحرب، وأنهم عملوا على إصلاح ذات البين بين رعاياهم مسلمين ومسيحيين لكنهم لم ينجحوا لأن الظروف كانت أقوى منهم..

فما وجه الحقيقة فى تلك المسألة؟.

(*) أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر، كلية الآداب ـ جامعة حلوان.

الحق أن الأصول الإسلامية تخلو من أى مظاهر للتعصب تجاه المسيحيين فلم تكن المسيحية فى الحجاز وقت نزول الإسلام قوةً سياسيةً يحسب لها حساب ولهذا لم يتصارع النبى ـ محمدﷺ ـ معها، بل إن المسلمين لم يعرفوا المسيحيين كمجموعة بشرية مختلفة إلا فى أواخر حياة النبى عندما اتصل مسيحيو نجران به وعاهدته بعض تجمعاتهم فى أطراف الجزيرة ناحية الشام.(١) ومع هذا فالذى حدث على مدى الزمن أن المسيحيين العرب تحولوا من ملة دينية إلى طائفة اجتماعية ثم إلى أقلية سياسية تم توظيفها بمهارة .. فكيف انتهت الأمور تلك النهاية؟.

قد يبدو غريبًا أن نقول إن التسامح الإسلامى أوجد الطائفية المسيحية، ذلك أن السياسة التى اتبعها العرب المسلمون منذ أول فتوحاتهم استندت إلى آية ﴿لا إِكْرَاهَ فِى الدِّينِ﴾ [البقرة، الآية ٢٥٦]، وكانت تلك هى المرة الأولى فى التاريخ التى تعترف فيه دولة دينية تستهدف نشر دينها ألا وهو الإسلام، بأن من حق الشعوب التى تخضع لسلطانها أن تحافظ على معتقدها الدينى وتقاليده وعلى نمط حياتها فى زمن كان يسود فيه مبدأ إكراه الرعايا على اعتناق دين ملوكهم، ويكفى أن نراجع هنا موقف أباطرة الرومان العنيف من المسيحية ومن المسيحيين فى الولايات التابعة.(٢)

وقد اتصل بمبدأ حرية الاعتقاد ـ آنذاك ـ مبدأ آخر يقول إن على أهل الكتاب الذين اختاروا البقاء على دينهم أن يدفعوا الجزية، وهى لم تكن فيما يقول الشراح مبدأ عامًا مطلقًا فى كل زمان إذ إنها فرضت خشية أن ينضم المسيحيون لأهل الدار المعادية عند الحرب بسبب وحدة الدين. وهذه الخشية أمر يتصل بالرابطة الدينية التى كانت تحكم العلاقات بين الناس وقبل التوصل إلى الرابطة الوطنية التى تضم فى أعطافها أديان أبناء الوطن الواحد كافة تحت مظلة سياسية واحدة.(٣)

وهكذا أدى التسامح الإسلامى فى إطار تلك الظروف إلى بلورة الطوائف المسيحية وبقائها، وكان من الممكن أن تندثر لو أن المسلمين الفاتحين أكرهوا أهل البلاد المفتوحة على اعتناق الإسلام. ولقد ظل التسامح هو قاعدة الحكم

الإسلامى، وكانت مظاهره تتسع فى عصور القوة والازدهار، وتتقلص إلى الضد فى عصور الضعف والانقسام، أو عندما استولى على الحكم شعوب جديدة دخلت دار الإسلام بفعل قدرتها الحربية ودون أن يكون لها تراث حضارى سابق مثل المماليك والعثمانيين.

وعندما دخل العثمانيون العالم العربى تم تكريس نظام الملل الذى وجدوه؛ حيث سمحوا لغير المسلمين بتطبيق شرائعهم الخاصة فى الأحوال الشخصية وإدارة الأوقاف والمعاهد الدينية، بل لقد صنع العثمانيون من الأزهر فى مصر- القاهرة طائفة لها شيخ يرجع إليه وله مكان فى البروتوكول عندما أسسوا منصب مشيخة الأزهر فى ١٥٢٢ أى بعد دخولهم مصر بخمسة أعوام.(٤)

غير أن بلورة الطائفة فى أقلية سياسية - دينية، أو دينية - سياسية فى المشرق العربى تحت الحكم العثمانى يعود إلى عاملين متداخلين يتمثل أولهما فى قيام الرأسمالية فى أوروبا والحاجة إلى الأسواق الخارجية لتنظيم التجارة ومن ثم الاتفاقيات المعروفة بالامتيازات Capitulations التى كان أولها فى عام ١٥٣٥ مع فرنسا، ثم شدة الحاجة إلى تلك الأسواق مع الثورة الصناعية وحاجة أوروبا إلى ركائز وقواعد داخل الولايات العثمانية لتنظيم الحصول على المادة الخام وتوزيع المنتجات الصناعية. وأما العامل الثانى فيتمثل فى تراجع الدولة العثمانية أمام هذا التطور الأوروبى واختلال ميزان القوة ضدها، ولكنها لم تجد تفسيرًا لهذا الاختلال إلا اختلاف العقيدة، ومن ثم رفعت شعار "الجامعة الإسلامية" لمواجهة الغرب المسيحى فكان وبالاً عليها: لأنه أيقظ الذات الدينية عند المسيحيين العرب الذين وجدوا فى الغرب المسيحى حاميًا لهم، ووجد الغرب فى تلك الطوائف خير ركيزة لتسيير مصالحه الاقتصادية الجديدة ، فكان ما كان من اختلال توازن التعايش القائم بين أصحاب الملل وقيام الانفجارات الطائفية.(٥)

كما واكب نظام الامتيازات الأجنبية وتغلغل رأس المال الأوروبى تمايزًا ثقافيًا واختراقًا للجبهة الثقافية العربية منهجًا وأسلوبًا وموضوعًا ومضمونًا. فقد لعبت المدارس التعليمية الأوروبية المعروفة بالإرساليات Missions هذا الدور من حيث تغذية أبناء الطوائف غير الإسلامية بأيديولوجية سياسية تستخدم الدين لخدمة

السياسات الاستعمارية. وقد بدأت هذه المدارس منذ القرن السادس عشر، وكان أبرزها الإرساليات الكاثوليكية التى تمثلت فى الكبوتشيين Capucins رهبان الأرض المقدسة، واليسوعيين (الجزويت)، والتى نجحت فى ربط الموارنة (الكاثوليك) بكنيسة روما (١٧٣٦)، ثم رعاية فرنسا لهم سياسيًا. ثم نشاط البروتستنت الذين أسسوا الكنيسة الإنجيلية (١٨٤٨)، ومن بعدهم المبشرون الأمريكيون الذى أسسوا الكلية السورية فى ١٨٦٦(الجامعة الأمريكية فيما بعد)، وقيام اليسوعيين فى ١٨٧٥ بتأسيس جامعة القديس يوسف.(٦) وهكذا ضمن التعليم الفرنسى أصدقاءً لفرنسا، وضمن التعليم الإنجيلى دعاة للنمط الأمريكى، وضمن التعليم الرسمى الإسلامى استمرارية الثقافة العربية الإسلامية فى إطار الرابطة العثمانية ـ الإسلامية وتوجيهها نحو معاداة الاستعمار الأجنبى وأعوانه.(٧)

ولقد وضع هذا التعدد المذهبى المسيحى الحكم العثمانى فى مأزق ملحوظ نظرًا للخلافات التى كانت تحدث بين الفرق المسيحية نفسها بسبب انتقال البعض من ملة إلى أخرى طلبًا لمنافع شخصية أو لحماية أجنبية تقدم ذريعةً لتدخل الدول الكبرى الأوروبية، بل إن بعض تلك الدول وبخاصة فرنسا وإنجلترا والنمسا وروسيا وبروسيا كانت تنتهز أزمات الدولة العثمانية الداخلية والخارجية لكى تتدخل لتفرض على الدولة القيام بإصلاحات معينة لصالح رعاياها من غير المسلمين فى شىء قريب من التدخل الذى مارسته الولايات المتحدة الأمريكية فى شئون الدول العربية وغيرها من دول العالم الثالث منذ تسعينيات القرن العشرين بدعوى حماية حقوق الإنسان بينما يكمن الهدف المستتر فى تحقيق المصالح الإستراتيجية العليا للأمن القومى الأمريكى.

ومن مظاهر ذلك التدخل أنه عندما وقعت الأزمة بين السلطان العثمانى وواليه على مصر محمد على باشا بسبب توسع محمد على فى بلاد الشام وتهديده السلطنة ذاتها، وقفت تلك القوى إلى جانب السلطان للقضاء على محمد على ليس دفاعًا عن السلطان وإنما حفاظًا على التوازن الدولى الذى كان قد تبلور فى فيينا فى عام ١٨١٥ بعد التخلص من نابليون بونابرت بهدف الحيلولة

دون ظهور نابليون آخر يهدد ذلك التوازن. وهكذا اضطر السلطان العثمانى عبد المجيد الأول أن يصدر خط شريف كولخانة فى ٣ نوفمبر عام ١٨٣٩ وهو مرسوم يحمل وعدا بإدخال إصلاحات معينة كان من بينها احترام الحريات العامة والممتلكات والأشخاص بصرف النظر عن المعتقدات الدينية والأصل العرقى، ومساواة جميع الأديان أمام القانون ليس فقط فى بلاد الشام وإنما فى بلاد البلقان التى كانت تحت الحكم العثمانى أيضًا. فلما انتهت الأزمة لصالح السلطان والدول الأوروبية بضرب محمد على وفرض تسوية لندن عليه فى ١٨٤٠ التى حجمت من قوته تناسى السلطان المرسوم الإصلاحى الذى أصدره وطواه.(٨)

فلما نشبت الحرب بين الدولة العثمانية وروسيا المعروفة بحرب القرم ١٨٥٤-١٨٥٦، وبدأت الدول الأوروبية الكبرى تنظر فى تسوية آثار الحرب فى مؤتمر تقرر عقده فى باريس فى ٢٥ فبراير ١٨٥٦ ولصالح الدولة العثمانية أيضًا منعًا لتضخم روسيا على حساب التوازن الدولى، أصدر السلطان نفسه (عبد المجيد الأول) خط شريف همايون فى ١٨ فبراير ١٨٥٦ تحسبا لتكرار مطالب الدول الكبرى (إنجلترا وفرنسا وبروسيا). وقد احتوى هذا المرسوم على مبادئ عامة وقواعد تنظيمية لشئون الطوائف ولكن فى إطار سياسة الدولة الإسلامية وهيمنتها على سائر الرعايا من مختلف الطوائف. والتأمل فى نصوصه يوضح ما كانت عليه الطوائف قبل صدوره ويبين إلى أى حد كان المرسوم يعتبر "إصلاحًا خيريًا" اعتبره بعض المؤرخين المتعاطفين مع الدولة "خطوةً واسعةً لإزالة الفروق الدينية والمذهبية بين رعاياها المسلمين وغير المسلمين". (٩)

وقد أكد هذا المرسوم على الشروع فى تسوية مطالب الطوائف المسيحية التى ترفعها مجالس البطريكخانات، وقرر تنصيب البطاركة وتعيينهم مدى الحياة. كما قرر إلغاء المصادر المالية الخاصة للرهبان وتخصيص إيرادات معينة بدلها للبطاركة ولرؤساء الطوائف، وتحديد معاشات عادلة لسائر الرهبان تتفاوت حسب أهمية رتب هذا السلك ومناصبه، ويقوم رهبان كل طائفة غير مسلمة وعوامها بانتخاب مجلس لإدارة مصالح الطائفة داخل المدينة أو القرية. فإذا كان جميع أهالى القرية أو المدينة من طائفة مذهبية واحدة يقوم هذا المجلس بإدارة

شئون المكان بصفة عامة. وقد أعطى المرسوم لأبناء الطوائف إذا شاءوا حق الالتحاق بالمدارس الحكومية العسكرية والمدنية، وحق إنشاء مدارس خاصة للمعارف والحرف والصنائع بشرط أن تخضع لرقابة مجلس مختلط للتعليم العام تتولى الدولة اختيار أعضائه. وفى مجال الوظائف العامة يقرر المرسوم "قبول أتباع أية ملة من رعايا الدولة فى الوظائف حسب استعدادهم وأهليتهم".

كما أكد المرسوم على حقيقة مهمة فى حقوق المواطنة عندما نص على "أن مساواة الخراج (الضرائب) تستوجب مساواة سائر التكاليف، وأن المساواة فى الحقوق تستدعى المساواة فى الوظائف. وبناء على هذا فالمسيحيون وغيرهم من الرعايا غير المسلمين يخضعون للتجنيد ويستمتعون بحق دفع البدل الشخصى أو النقدى للإعفاء من الخدمة العسكرية". وفى مجال التقاضى أشار المرسوم إلى إحالة الدعاوى التجارية أو الجنائية كافة التى تقع بين المسلمين والمسيحيين وسائر الملل غير المسلمة على الدواوين المختلطة، ويكون الاستماع للدعاوى علنًا بمواجهة المدعى والمدعى عليه، وتصدق شهادة الشهود الذين يقدمهم كل منهما بمجرد تحليفهم اليمين حسب مذهب كل شاهد. ولعل أفضل ما فى المرسوم النص على أن تمحى وتزال إلى الأبد من المحررات (المكاتبات) الرسمية "كافة التعبيرات والألفاظ المتضمنة تحقير جنس لجنس آخر بسبب اختلاف اللغة أو العرق أو المذهب بين أفراد رعايا السلطنة"، والنص أيضًا على عدم منع أى شخص من رعايا الدولة من ممارسة شعائر دينه ولا يؤذى بالنسبة إلى تمسكه به ولا يجبر على تبديل دينه ومذهبه.(١٠)

والحقيقة أن تطبيق هذه النصوص كان من الممكن أن يضع المجتمع العربى ـ العثمانى فى إطار من الوحدة الوطنية الحقيقية من حيث حقوق التعليم والتوظيف والتجنيد والضرائب وسائر التكاليف وبالتالى يتم إنهاء الصيغة الطائفية وتفويت الفرصة على التدخل الأوروبى بحجة حماية المسيحيين. لكن المشكلة أن المستوى الإدارى المنوط به تنفيذ أحكام المرسوم والعمل بها تجاهل تلك المبادئ وضرب بها عرض الحائط واكتفى بتطبيق النصوص الخاصة بشروط بناء

وإصلاح المنشآت الدينية للمسيحيين وإصلاحها. فقد قرر المرسوم أنه عند لزوم تجديد أى من تلك المنشآت حسب ما يراه البطاركة ورؤساء الملة يتعين تقديم رسمها وبيان صفة إنشائها إلى الباب العالى. وفى حالة عدم الموافقة فعلى السلطات أن تبين أوجه المعارضات الخاصة بذلك فى خلال مدة معينة. وأما فيما يتعلق ببناء منشآت دينية جديدة فإنه يتعين الحصول على موافقة السلطان أولاً.

ومن الواضح أن هذا الجزء من المرسوم الخاص بالمنشآت الدينية يتناقض مع الروح العامة للنص فيما يتعلق بإنهاء الصيغة الطائفية كما سبقت الإشارة، ويثبت من ناحية أخرى أن واضعى المرسوم كانوا فى مأزق بين المفهوم العلمانى للوطن كما يريده الغرب الأوروبى وبين المفهوم الثيوقراطى الذى قامت عليه فلسفة الحكم العثمانى من حيث تهميش الطابع الدينى لأهل الذمة، ذلك أن المرسوم نص على "عدم إقامة موانع فى بناء سائر المنشآت مثل المدارس والمستشفيات والمدافن"، لكنه وضع قيودًا على المنشآت الدينية كما رأينا.

على أن انتهاء هذا المرسوم عند حد النصوص يؤكد أن الدولة العثمانية لم تكن تريد الإصلاحات حقيقةً وإنما وضعتها على الورق إرضاءً للدول الكبرى التى وقفت مع السلطان فى أزمته مع روسيا، وزالت بزوال الظروف، ولم يبق منها إلا الصور الكريهة التى رسخت الوضع الطائفى.(١١)

ومما يؤكد أن نصوص هذا المرسوم فيما يتعلق بمبادئ الحريات العامة والمواطنة كانت حبرًا على ورق أنه بعد أربع سنوات من صدوره اندلعت حوادث الفتنة الطائفية أعنف ما تكون فى جبل لبنان وسوريا فى عام ١٨٦٠، وهى الحوادث التى اتخذ منها الغرب الأوروبى ذريعة للتدخل بحجة حماية المسيحيين ومن ثم إنشاء حكومة ذاتية (متصرفية) فى جبل لبنان فى ١٨٦٤ يرأسها متصرف مسيحى مارونى، وهو النظام الذى ظل قائمًا حتى إعلان الجمهورية اللبنانية مع نهاية الحرب العالمية الثانية بعد إلغاء الانتداب الفرنسى، ولا يزال قائمًا نموذجًا لدولة تقوم على الصيغة الطائفية.

والحاصل أن الحساسية الدينية بين المسيحيين والمسلمين فى بلاد الشام التى انتهت بأزمة ١٨٦٠ ـ ١٨٦٤ ترجع إلى حد ما إلى قيام إبراهيم باشا بن محمد على خلال حكمه بلاد سوريا من ١٨٣١ ـ ١٨٤٠ إلى استخدامه عناصر مسيحية ضد الدروز لإحداث نوع من التوازن بين القوى المتنافسة ومن ثم احتج الدروز وتركوا الجبل. فلما انسحب محمد على من الشام بناءً على تسويات لندن ١٨٤٠ وعاد الدروز وجدوا أن الموارنة قد سيطروا على مناطق الدروز ونظموا أنفسهم جيدًا تحت إدارة الكنيسة. وبدأت الصراعات تأخذ الشكل الطائفى ابتداءً من ١٨٥٠ فى حلب وفى القسم الجنوبى من جبل لبنان. وقد استغلتها الحكومة العثمانية العائدة للمنطقة لاستعادة سلطتها كما وجدت القوى الأوروبية فيها فرصة لوضع قدمها، فأعلنت فرنسا حمايتها للموارنة وأعلنت إنجلترا حمايتها للدروز حتى لا تنفرد فرنسا بالموقف. وقد بلغت الفتنة فى الجبل ذروتها؛ حيث تختلط الطوائف ثم انتقلت إلى دمشق فى ١٨٦٠ حتى لقد انزعج الأمير عبدالقادر الجزائرى الذى كان يقيم فى دمشق بعد أن ترك الجزائر بعد انهزامه أمام اجتياح فرنسا لبلاده وحاول ومعه كبار علماء المسلمين الوقوف فى وجه الغوغاء فى الوقت الذى لم تتحرك فيه السلطات العثمانية فاستمر الموقف.

ومما زاد من حوادث الفتنة أن المنتجات الأوروبية بدأت تتدافع على بلاد الشام بعد خروج محمد على والقضاء على نظام الاحتكار الذى كان يطبقه فى الشام مثلما كان يطبقه فى مصر. ولم تكن الموانئ القائمة مثل عكا وصيدا وطرابلس والإسكندرونة تقدر على استيعاب السفن المحملة بالواردات المتزايدة، ولهذا تم إنشاء ميناء بيروت لإيواء السفن الكبيرة. واستدعى هذا التطور وجود طبقة تجار محليين للقيام بدور الوسطاء أو الوكلاء بين أوروبا الصناعية وبلاد الشام. وتصادف أن عناصر هذه الطبقة الجديدة كانت من المسيحيين الذى تعلموا فى مدارس الإرساليات فكانوا محل هجوم العامة الفقراء. وكان من الطبيعى أن يدافع التجار عن أنفسهم فبدأت عمليات العنف. وتدخلت السلطات العثمانية وأعدمت المئات. وهنا بادرت فرنسا بإنزال قواتها فى بيروت فى أغسطس ١٨٦٠ وانتهى التدخل بوضع نظام المتصرفية وأصبح المتصرف مسئولاً

مباشرةً أمام السلطان العثمانى ومعه مجلس إدارة يمثل مختلف المذاهب. وتم توريث هذا النظام والاعتراف به فى الميثاق الوطنى اللبنانى الذى صدر فى ١٩٤٣ والذى أقر بأن يكون رئيس الجمهورية مسيحيًا مارونيًا ورئيس الحكومة مسلمًا سنيًا ورئيس مجلس النواب مسلمًا شيعيًا.

وهكذا يمكننا القول إن الحكم الطائفى الذى يغلب طائفة على أخرى ويهمل صيغة المواطنة العامة بصرف النظر عن النيات الحسنة، يفتح الباب واسعًا لتحويل الأقليات الطائفية أيا كانت إلى قوى مضادة فى المجتمع، وتجد فيها القوى الخارجية وسيلة للتدخل وفرض النفوذ تحت شعارات إنسانية عامة.



الهوامش

(١) راجع: رضوان السيد، المسيحيون فى الفقه الإسلامى، ص ٣٦ فى كتاب "المسيحيون العرب: دراسات ومناقشات"، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨١.

(٢) أدمون رباط، المسيحيون فى الشرق قبل الإسلام، ص ٢٧ ـ ٢٨ فى كتاب "المسيحيون العرب، المرجع السابق.

(٣) رضوان السيد، المرجع السابق، ص ٤١.

(٤) راجع دراستنا: مجتمع علماء الأزهر فى مصر ١٨٩٥ ـ ١٩٦١، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٨٠

(٥) راجع: قسطنطين زريق، المسيحيون العرب والمستقبل، ص ١١٥، فى كتاب "المسيحيون العرب" المرجع السابق. وأيضا وجيه كوثرانى، المسيحيون من نظام الملل إلى الدولة المحدثة، ص ٦٢ فى الكتاب نفسه.

(٦) انظر: عبد الكريم رافق، العرب والعثمانيون ١٥١٦ ـ ١٩١٤، دمشق ١٩٧٤، ص ٣٧٠

(٧) وجيه كوثرانى، المرجع السابق، ص ٦٤ ـ ٦٥، ٧٠ ـ ٧١.

(٨) راجع كتابنا: عوامل الوحدة والتفكك العربى، الطبعة الثانية، مؤسسة ابن خلدون للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠١، ص ٢٣. وأيضا: عبد الكريم رافق، المرجع السابق، ص ٣٨٠ ـ ٣٨١.

(٩) عبد العزيز الشناوى، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٠، ص ٩٢.

(١٠) راجع نص المرسوم فى محمد فريد بك المحامى، تاريخ الدولة العلية العثمانية، القاهرة ١٨٩٤، ص ٢٥٦ ـ ٢٦٠. وقد ترجمه عن النص التركى من كتاب "أس انقلاب" لمؤلفه أحمد مدحت).

(١١) راجع مقالتنا "فى الحملة القومية لإلغاء مرسوم همايون العثمانى" فى جريدة الأهالى القاهرية ٤ سبتمبر ١٩٩١.

القبط والمقدسات الإسلامية

مجدى جرجس(*)

فى صيف عام ٢٠٠٥م، فى أثناء بحثى فى سجلات محكمة الباب العالى بدار الوثائق القومية بالقاهرة، وقعت بين يدى وثيقة فريدة وغريبة، أو هكذا بدت لى آنذاك! استوقفتنى، وأخذت أتأملها وأعيد قراءتها مرات عديدة: إذ فوجئت بأحد البطاركة القبط ينشئ وقفًا، ويذكر أنه فى حالة تعذر صرفه على المؤسسات المسيحية التى يذكرها، يُصرف ريع هذا الوقف على مصالح الحرمين الشريفين(١)

وأخذت أفكر فى كيفية تناول هذه الوثيقة وفهم ظروف إنشائها، وانصرف ذهنى إلى دراسة سيرة هذا البطريرك، علنى أجد تفسيرًا لإقدامه على هذا الوقف، ظنًا منى أنه عمل فريد غير متكرر، وعلى الرغم من أن المدوَّن فى سيرته الرسمية لا يسمن ولا يغنى من جوع، فإننى تمكنت ـ من خلال مصادر أخرى ـ من جمع معلومات وتفاصيل عديدة عن هذا البطريرك وحياته.

أيضًا لم يغب عن ذهنى محاولة البحث عن وثائق مماثلة، ثم كانت المفاجأة الثانية، وهى عثورى على أربع وثائق أخرى تتعلق بهذا الموضوع نفسه، أى وثائق لقبط يذكرون ضمن مصارف وقفهم الإنفاق على مقدسات إسلامية: الحرمين

(*) مدرس الوثائق، كلية التربية، جامعة كفر الشيخ.

الشريفين، والحرم الإبراهيمى بالقدس! وعثورى على هذه الوثائق وضعنى فى مأزق عملى وعلمى؛ إذ إنى أنفقت وقتًا وجهدًا كبيرًا لفهم ظروف هذا البطريرك الذى أنشأ هذا الوقف، ولكننى وجدت قبطا آخرين، قبله وبعده، فعلوا الشىء نفسه! ومن ثم سيكون فى غير محله أن أتحدث عن أحد الواقفين وأهمل الآخرين! وكان من الصعوبة بمكان أن أجد تفاصيل عن هؤلاء الواقفين الآخرين، حيث إنهم أناس عاديون، لم يسلكوا المناصب الدينية. ولكننى فى النهاية وجدت أن التحليل التاريخى لشخصية الواقف - حتى وإن لم يثبت أن ظروفًا بعينها كان لها الأثر فى إنشاء هذه الوثيقة - سيكون له أهمية ما، فآثرت أن أتبع نهجى الأول الذى فكرت فيه عندما عثرت على هذه الوثيقة، وهى تقديم السياق التاريخى الذى أقْدَم فيه هذا البطريرك على إنشاء وقفه، ثم طرح أسئلة أعم حول هذه الظاهرة ككل.

والحقيقة أن هذا النوع الفريد من الوثائق يركز على جانب مهم من تاريخ المجتمع المصرى فى العصر العثمانى. على الرغم من طرافة الموضوع وأهميته، من الناحية التاريخية، فإنه يساعدنا - فى الوقت نفسه - على تحليل نصوص الوثائق، وفهم الآليات والأساليب المتبعة فى إنشاء هذا النوع من الوثائق، ومن ثم الخروج بملاحظات عامة حول كيفية صياغة الوثائق، وبالتالى يمكن للمشتغل بالوثائق أن يقدمها كشواهد تاريخية، يسهل استخدامها بفعالية وأمان فى عملية الكتابة التاريخية.

وفى هذه الورقة سأركز فقط على جانب واحد، أحاول ألا أحيد عنه، وهو محاولة فهم دوافع الواقف لإنشاء مثل هذا النوع من الوقف، ويأتى هذا فى سياق دور علم الوثائق فى تتبع مراحل إنشاء الوثيقة منذ أن كانت فكرة فى ذهن منشئها حتى صياغتها النهائية. أى أن محور هذه الورقة يدور حول فهم إحدى مراحل إنشاء الوثيقة وتفسيرها، وهى دوافع إنشائها. وهذا النوع من الدراسة، يتطلب بعض الخبرة التاريخية، لفهم السياقات المختلفة لظروف إنشاء الوثائق، ومن ثم سيلاحظ القارئ عدم التعرض لنص الوثيقة نفسها، إلا قليلاً!.

النص الرئيس المنشور فى هذه الورقة هو وثيقة وقف لأحد البطاركة القبط، البابا مرقس الخامس (١٦٠٣ ـ ١٦١٩م)؛ حيث أوقف مكانًا بخط المقسم بالقاهرة، وحدد مراتب المستفيدين من وقفه على هذا النحو: على فقراء النصارى اليعاقبة القاطنين والمارين والمترددين على دير أبى مقار بوادى النطرون، فإن تعذر الصرف عليه، صُرف ربع الوقف على الثلاثة أديار الأخرى بوادى النطرون، فإن تعذر صُرف على كنيسة القيامة بالقدس الشريف، فإن تعذر فعلى فقراء النصارى اليعاقبة أينما كانوا، فإن تعذر فعلى فقراء المسلمين بالحرمين الشريفين.

بالطبع قد يتبادر إلى الذهن تفسيرات سريعة حول الدوافع أو الأسباب التى قد تدفع رجل دين، بل هو رئيس لطائفة دينية، فى العصر العثمانى، أن يُضمِّن وقفه مؤسسات إسلامية! كأن تكون ـ على سبيل المثال ـ دوافع أو تكتيكات سياسية.

سأبدأ ـ أولاً ـ بتحليل السياق التاريخى المحيط بنص هذه الوثيقة، ومن ثم إمكانية فهم الدوافع الحقيقية لمثل هذا النوع من الأوقاف. ثم سأحلل، ثانيًا، الإطار الشرعى لهذا النص، وصولاً إلى السؤال الرئيس حول طبيعة عمل المحكمة الشرعية، والآليات والمعايير المتبعة فى صياغة مثل هذه النصوص.

السياق التاريخى

تولى هذا البطريرك منصبه فى ظل ظروف عاصفة، حيث إن سَلَفَه البابا غبريال الثامن (١٥٨٧ ـ ١٦٠٣م) واجه ثورة عارمة من قبل أقباط الوجه البحرى، عندما حاول تطبيق التقويم الغريغورى فى مصر، ولم تكن هذه القضية سوى تعبير عن صراع بدأ يحتدم بين أعيان القبط ورئاستهم الدينية، وبالفعل نجح أعيان الوجه البحرى فى إثناء البطريرك عن مخططه، واستصدروا حجة من القاضى الشرعى تلزم البطريرك بالانصياع لرغبة أقباط الوجه البحرى، والاستمرار فى تطبيق التقويم القبطى القديم(٢).

وتشير المصادر القبطية إلى استمرار تمرد أعيان القبط فى الوجه البحرى ضد البطريرك الجديد البابا مرقس الخامس (١٦٠٣ ـ ١٦١٩م)، وهو الواقف المعنى به فى هذه الورقة، ولكن تظهر آثار هذا الصراع فى القاهرة أيضًا، ويبدو

أن المصادر الكنسية تعمدت التركيز على أقباط الوجه البحرى فقط، وإظهار هذا الصراع على أنه بين متمردى الوجه البحرى ومؤمنى القاهرة! ولكننا نرى أن أهل القاهرة كانوا فى قلب هذا الصراع، ومنهم من كان فى صف البطريرك، ومنهم من كان ضده. والروايات متباينة فى أسباب هذه الأزمة، وتسجل إحدى المخطوطات القبطية الخبر باختصار: "نالت هذا الأب شدائد كثيرة من أهالى الوجه البحرى بسبب الأصوام والزيجة، وحبسه متولى مصر فى برج الإسكندرية"، ثم يصدر كاتب المخطوطة حكمًا عامًا عن البابا مرقس الخامس بأنه "كان محبًا للمال والخمر"(٣)، ويجب ملاحظة أن هذا الاتهام جاء من طرف أحد رجال الدين حيث إن كاتب سيرة البطريرك هو كاهن أو راهب، مما يعنى أيضًا أن من بين الإكليروس (رجال الدين) من كان فى صف البطريرك ومنهم من كان ضده.

وبلغ الصراع ذروته عندما تمكن أعيان الوجه البحرى من إقناع والى مصر بعزل هذا البطريرك وسجنه. إذ قَدَّم أحد القبط يدعى فضل الله الدمرداشى ـ نيابة عن أعيان الوجه البحرى ـ شكوى إلى والى مصر يتهم فيها البطريرك بتهم عديدة، منها: أنه "يجلس على كرسى عال، ويأمر الناس بالسجود له ويعطوه البخور كإله، يحرم اللحم واللبن ويحلل الخمر"(٤). وهذا النص يحمل قدرًا كبيرًا من التحايل؛ إذ إنه بالفعل يتضمن حقائق، ولكن طريقة صياغتها تقدمها على أنها تهم حقيقية؛ حيث يصيغ الشاكى طقس تكريم البطريرك بطريقة توحى للحاكم بمظاهر سلطة ونفوذ لا يجب أن تكون لغيره: إذ من طقوس البطريرك أن يكون كرسيه أعلى الكراسى وأن يُقدم له، وحوله، البخور، وينحنى الناس أمامه قبل السلام عليه! فعندما يعيد الشاكى صياغة هذا الطقس قائلاً: "يجلس على كرسى عال، ويأمر الناس بالسجود له ويعطوه البخور كإله" فهو لم يتجاوز الحقيقة. أيضًا يذكر الشاكى طبيعة الصوم عند القبط، حيث الامتناع عن اللحوم والألبان، بينما الخمر غير محرمة فى المسيحية، ولكن ينسب الشاكى هذه الممارسات إلى أوامر البطريرك! وبالتالى تحقق للمشتكين رغبتهم وسجن الوالى البطريرك لمدة تزيد على سنة، وتم تنصيب بطريرك آخر(٥).

ويبدو أن أعيان القبط كانوا على دراية بتوجهات الوالى محمد باشا قول قران (١٦٠٧ ـ ١٦١١م)؛ فهذا الوالى، الذى قام بعزل البطريرك، قاد حركة إصلاحية أثناء ولايته، ورفع كثيرًا من المظالم التى كان يفرضها كبار العسكر على المصريين، وحاول أن يسيطر على مقاليد الأمور، وأن يوقف نفوذ مراكز قوى داخل مصر، وبخاصة كبار العسكر، واستجاب لمعظم التظلمات التى رُفعت إليه واتخذ قرارات حازمة فى نواح متعددة تمس مصالح الناس(٦). وقد يكون اتخاذه قرار عزل البطريرك جاء فى سياق محاولة تصحيح أمور عديدة للمصريين عامة، واستجابة لطلب بعض القبط لرفع مظالم أحد ذوى النفوذ، ورئيس لطائفة كبيرة!.

ونقلت بعض المصادر أن السبب الرئيس لتمرد أعيان الوجه البحرى على البطريرك هو رغبتهم فى تعدد الزوجات وانضمام مطران دمياط لهم. والغريب أن أول من ذكر قصة تعدد الزوجات مؤرخة إنجليزية(٧)، ولا نعلم مصدرها، وانساق خلفها معظم المؤرخين، حتى الأكاديميين منهم. أيًا كانت أسباب الصراع والانشقاق الذى حدث، إلا أنه كان واقعًا يمكن تلمس نتائجه من مصادر عدة، ويمكن أيضًا أن نرصد صداه بين عامة القبط فى القاهرة.

كانت نتيجة شكوى أعيان الوجه البحرى إلى والى مصر، أنه قرر عزل البطريرك وتعيين بطريرك آخر يسمى يوأنس، واسمه العلمانى: جرجس بن بطرس، وفور تعيينه، أخذ هذا البطريرك الجديد يستبعد معاونى البطريرك المعزول (البابا مرقس الخامس) ويعين بدلاً منهم معاونين جددًا، بخاصة من يتعلق بإدارة الأوقاف(٨).

ويظهر جانب من هذا الصراع فى منطقة قصر الشمع بمصر القديمة، ولا بد أن نوضح خصوصية سكان منطقة قصر الشمع بمصر القديمة، حيث إن جميع سكانها من القبط، ومعظمهم يستأجرون مساكنهم من أوقاف الكنائس؛ إذ إن معظم المنازل والمرافق فى هذه المنطقة جارية فى أوقاف كنائس مصر القديمة، لذلك سيكون تأثر هذه المنطقة بالتغييرات فى المناصب الكنسية يحمل بعدين: الأول هو كونهم قبطًا يدينون بالولاء للرئاسة الكنسية، ولهم مواقفهم مثلهم مثل

باقى القبط. الثانى، هو علاقتهم المباشرة بإدارة أوقاف الكنيسة، حيث إنهم يدخلون فى علاقات قانونية من خلال إيجارهم لمساكن، والتى تتطلب موافقة ناظر الوقف على استمرار عقود إيجارها، وبالتالى فتغيير نظار الوقف قد يضر مصالحهم الاقتصادية أو يفيدها، وبالتالى قد يؤثر فى مواقفهم تجاه الأحداث الجارية على مستوى الرئاسة الدينية.

بدأت المشكلات مع أسرة البطريرك المعزول، البابا مرقس الخامس، حيث رفع البطريرك الدخيل شكوى ضد أخى البابا مرقس الخامس (البطريرك المعزول) وأبيه، يتهمهما فيها بوضع أيديهما على ممتلكات تابعة لوقف البطريركية، فأحالها الوالى إلى قاضى مصر القديمة للنظر فيها، وفعلاً تم القبض على أخى البطريرك وأبيه، وتلقب الوثيقة البابا مرقس "بطرك النصارى سابقًا"(٩).

وأخذ وكيل البطريرك الدخيل يتشدد فى ملاحقة الموالين للبابا مرقس الخامس فى منطقة قصر الشمع، ويبدو أن القبط فى هذه المنطقة انقسموا إلى حزبين: أحدهما موالٍ للبطريرك الأصلى المخلوع، والآخر ضده ومع البطريرك الدخيل. وتعددت القضايا المنظورة بين الموالين للبطريرك السابق ووكيل البطريرك الدخيل فى محكمة مصر القديمة، ومعظم هذه القضايا انتهت لصالح وكيل البطريرك الدخيل، وقبول سكان مصر القديمة بالأمر الواقع وإجبارهم على قبول تصرفات المعلم ميخائيل كوكيل عن البطريرك الدخيل(١٠). الجانب الآخر من هذا الصراع كان بين هذين الحزبين، حتى أن بعض السكان استطاعوا الحصول على أحكام من المحكمة بطرد نصارى آخرين من منطقة قصر الشمع، بدعوى ضررهم لسكان المنطقة(١١).

عاد البطريرك المعزول - مرقس الخامس - مرة أخرى إلى منصبه فى عام ١٦١١م(١٢)، فأخذ يصحح الأوضاع التى نتجت عن التغيرات التى أدخلها، ودار صراع مرير بين الموالين للبطريرك الدخيل وبين أعوان البطريرك الأصلى، وبعد عودة البطريرك توجه عدد كبير من نصارى قصر الشمع مؤيدين لقرار البابا مرقس الخامس بعزل الوكيل الذى عينه البطريرك الدخيل وتعيين آخر بدلاً منه(١٣)، وحدث ذلك مع معظم نُظار كنائس مصر القديمة. ولكن وقف وكيل

البطريرك السابق بقوة ضد هذه التصرفات محتجًا بأن بيده مستندات رسمية من بطريرك رسمى (يقصد البطريرك الدخيل) تحفظ حقوقه القانونية كناظر للأوقاف[١٤]. ولكن الحسم فى هذه القضايا يستند إلى جمع أكبر عدد من القبط الساكنين بمنطقة قصر الشمع للمطالبة بعزل الناظر القديم وتعيين بديل عنه يرشحه البطريرك[١٥].

فى ظل هذه الظروف، والصراع الدائر بين البطريرك ومناوئيه، أنشأ هذا البطريرك وقفهة فى العشرين من شهر ذى الحجة عام ١٠٢٣هـ (٢٠ يناير ١٦١٥م).

ومن ثَم، قد يكون أحد التفسيرات هو محاولة تقربه إلى ولاة الأمر، عن طريق إظهار اهتمامه بالمقدسات الإسلامية، حتى ينال تأييدًا ما فى صراعه المرير مع أعيان القبط!.

ولكن لا يستقيم هذا التفسير مع وجود حالات أخرى لقبط، قبل هذا التاريخ وبعده، يذكرون ضمن المؤسسات المستفيدة من الوقف، مؤسسات إسلامية. سأذكر تلك الحالات التى وجدتها، ولا يعنى ذلك أنها الحالات الوحيدة، بل الحالات التى تمكنت من العثور عليها:

ـ المثال الأول: فى عام ٩١٢هـ/ ١٥٠٧م، لدى القاضى الحنفى، أوقفت مارين ابنة جرجس بن [...] بن يوحنا النصرانى الكاتب بحانوت الخازن على نفسها ثم "على فقراء النصارى الرهبان ومساكينهم المقيمين بالديورة الأربع، وهم: دير أبى مقار، ودير أبى بيشاى، ودير السيدة المعروف بالسريان، ودير السيدة المعروف بتروجة، ثم على فقرا النصارى والمسلمين المقيمين بالقدس، ثم على فقراء المسلمين المقيمين بالخليل إبراهيم بالقدس"[١٦].

ـ المثال الثانى: فى عام ٩٦٥هـ/ ١٥٥٨م، لدى القاضى الحنفى، أوقف كل من يعقوب بن يوحنا بن إسحاق النصرانى اليعقوبى السندوانى، ولبوة المراة بنت سبع ابن يوسف النصرانية اليعقوبية، مكان بسويقة الحمام بالقاهرة، بحجة من محكمة الباب العالى، تاريخها حادى عشر جمادى الآخرة عام ٩٦٥هـ. ثم ذكرا مصارف الوقف: "انشا الواقفان المذكوران وقفهما هذا على فقرا النصارى

اليعاقبة القاطنين بدير أبى مقار والواردين عليه والمترددين إليه فإن تعذر فعلى فقراء النصارى اليعاقبة القاطنين بالدير الأبيض والواردين عليه والمترددين إليه فإن تعذر فعلى فقراء النصارى اليعاقبة القاطنين بدير السريانى والواردين عليه والمترددين إليه فإن تعذر فعلى فقرا النصارى اليعاقبة القاطنين بدير تروجة والواردين عليه والمترددين إليه فإن تعذر فعلى مصالح حرم القدس الشريف فإن تعذر فعلى مصالح الحرمين الشريفين وفقرائهما فإن تعذر فعلى فقرا أحدهما فإن تعذرا ـ والعياذ بالله تعالى ـ كان ذلك وقفًا على فقراء النصارى اليعاقبة أينما كانوا وحيثما وجدوا"(١٧). وهنا يرتب الواقف المستفيدين من الوقف، بعد الأديار مباشرة، يذكر حرم القدس الشريف، ثم الحرمين الشريفين.

ـ المثال الثالث: فى عام ١٠٣٤هـ/ ١٦٢٥م، لدى القاضى الشافعى، أوقف حسب الله بن عطية بن درويش النصرانى اليعقوبى الصايغ، بحجة من الباب العالى، تاريخها ٢٧ شوال ١٠٣٤هـ، مكان بخط القبيلة بالقاهرة، على ذريته، ثم من بعد انقراض الذرية "يكون ذلك وقفًا مصروفًا ريعه على الفقراء المقيمين والمترددين والقاطنين بالأربعة ديورة الأطرون دير السيدة ودير السريان ودير أبومنقار ودير أنبا بيشوى فإن تعذر الصرف لجهة من ذلك صرف إلى باقيها فإن تعذر لجميع ذلك صرف ذلك لفقرا الحرمين الشريفين"(١٨).

ـ المثال الرابع: فى الثالث والعشرين من ذى القعدة عام ١٠٣٥هـ (١٥ أغسطس ١٦٢٦م) ـ بمحكمة باب الخلق بالقاهرة، لدى القاضى الحنفى، أوقفت هيلانة بنت ميخاييل بن صليب النصرانية اليعقوبية بناء مكان بجنينة سودون بالقاهرة "مصروفًا ريعه على فقرا النصارى القاطنين والواردين والمترددين بالدير المعروف بانطونيوس الكاين بشرق إطفيح، فإن تعذر صرف للحرمين الشريفين حرم مكة والمدينة، فإن تعذر الصرف لأحدهما صرف للآخر فإن تعذرا معًا صرف لفقراء النصارى اليعاقبة ومساكينهم"(١٩).

إذًا، لم يكن وقف البطريرك عملاً استثنائيًا، تم فى ظروف استثنائية، بل هو عمل متكرر من قبط آخرين. ومن ثم لا يمكن القول: إن هذه الأوقاف تمت لإرضاء أحد، أو لتحقيق مكاسب معينة، أو حتى تحت ضغوط: فلدينا المئات من

الوثائق، تشير إلى أن القبط أنشئوا أوقافهم بكامل الحرية، وقصروا الجهات المستفيدة من الوقف على مؤسسات مسيحية.

وعلى ذلك يبقى التفسير المقبول، وهو أن هؤلاء القبط المسيحيين أرادوا فعلاً، وبكامل إرادتهم أن يضمنوا الجهات المستفيدة من الوقف، هذه المقدسات الإسلامية: الحرمين الشريفين بمكة والمدينة، والحرم الإبراهيمى بالقدس.

وأعتقد أن هذا الأمر جد طبيعى فى العصر العثمانى، على الرغم من صعوبة تقبله، ظاهريًا! والمشكلة - فى رأيى - لها سببان:

الأول: هو المصادر، فالحوليات ترصد لنا التاريخ الرسمى للعصر العثمانى، أو بمعنى آخر علاقة السلطة بالمجتمع، وليس العلاقات بين الجماعات المختلفة والأفراد فى هذا المجتمع. وبالتالى يكون تاريخ القبط، كأهل ذمة، يُنظر إليه من هذه الزاوية: تطور علاقتهم بالسلطة، والأطوار المختلفة لهذه العلاقة، ما بين فترات شد وجذب، أو قيود وتساهل ... إلى آخر هذه الثنائيات والمسميات. ولا تقدم لنا الحوليات الرسمية الجانب الآخر من الصورة، وهى العلاقات بين القبط وبين جيرانهم وشركائهم من المسلمين، بعيدًا عن الأطر النظرية التى تظهرها مصادر السلطة وممارساتها. هنا يمكن قراءة مثل هذا النوع من الوثائق من خلال هذا المنظور، كيف يصيغ المجتمع علاقاته بعيدًا عن السلطة وممارساتها، على الرغم من أن هذه النصوص عينها، هى نصوص لمؤسسة سلطة أيضًا.

السبب الثانى: هو محاولة فهم التاريخ من منظور الحاضر: فحالة التوتر الطائفى والدعوات الانعزالية عن الآخر، لدى كلا الجانبين، وإسقاطها على الماضى، تجعل من الصعوبة بمكان تصور حدوث هذا الود المتبادل فى عصور سابقة.

أستطيع أن أزعم أن الدين لم يكن العامل الأساسى فى صياغة العلاقات الاجتماعية فى المجتمع المصرى فى العصر العثمانى، على الرغم من أن خطاب السلطة حاضر فيه، وبقوة، عنصر الدين، كمعيار أساسى ورئيس فى تحديد الهوية والمكانة الاجتماعية، والحراك الاجتماعى. أقول ذلك استنادًا إلى معطيات عديدة، لا يتسع المجال لذكرها الآن(٢٠).

ومن ثم لم تكن هناك حساسيات تجاه الأماكن والمقدسات الدينية، فالمشاركة فى المناسبات الدينية كانت شائعة، ووجود المسلمين فى الاحتفالات الدينية القبطية، أو وجود القبط فى المناسبات والاحتفالات الدينية الإسلامية، كان عاديًا وطبيعيًا. والإشارات التاريخية متعددة فى هذا المجال. بالطبع ليست لدينا شهادات لأفراد أو جماعات خارج إطار المؤسسات الرسمية، لنعرف حقيقة هذه الانطباعات، ولكن يمكن استشراف هذه الحقيقة فيما بين سطور المصادر الرسمية - على سبيل المثال - سأذكر مصدرًا رسميًا قبطيًا، ورد فيه - عرضًا - ذكر الحج الإسلامى، لنرى كيفية التعرض لهذا الحدث. ورد هذا الخبر فى إحدى المخطوطات القبطية، التى تتحدث عن عملية إعداد زيت الميرون(٢١)، بعد توقف دام لفترة طويلة؛ إذ ظل عمل الميرون منقطعًا بمصر منذ عام ١٤٦١م وحتى عام ١٧٠٣م، ففى هذا العام تقدم أحد الأعيان القبط وهو المعلم جرجس أبو منصور الطوخى بمبادرة لعمل الميرون.

وتذكر المخطوطة المراحل المختلفة لعملية إعداد زيت الميرون، ومنها كيفية الحصول على دهن البيلسان، والعود القمارى. وكان المكان الطبيعى للحصول على هذين النوعين هو الأقطار الحجازية؛ فطلب أحد الأعيان القبط، وهو الشخص الذى تولى الإنفاق على هذه العملية، من أحد أصدقائه المسلمين، إحضار هذه الأصناف من الحجاز، فى أثناء سفره لأداء الحج، فتذكر المخطوطة خبر الحج على هذا النحو "وعند عودة الحاج إلى محروسة مصر فى الأيام المعلومة بسلام"(٢٢). فالمرة التى يرد فيها ذكر موكب الحج فى كتاب كنسى فى هذه الفترة. يرد بهذا الشكل الحميمى. والمثير - أيضًا - فى الأمر أن مستشار هذه العملية، والذى حضر جانبًا منها هو الشيخ عبدالرحيم الشريف شيخ سوق الفحامين(٢٣). وليس هذا الأمر عاديًا أن يشترك شخص غير مسيحى فى مراحل إعداد هذا الزيت؛ إذ إنه عمل مقدس. وركن من أركان عقيدة القبط الأرثوذكس السبعة.

جانب آخر، يبين النظرة المتبادلة إلى المقدسات الدينية، والمزارات، هو حرص كبار المباشرين القبط على الوجود فى المناسبات الاجتماعية العامة، وبخاصة

الموالد الإسلامية الكبرى، وأن هذه الاحتفالات لا تتعلق بدين، وإنما هى طقوس مشتركة يتقاسمها المسلمون والمسيحيون بجانب من الاحترام، وأن جميعها مصرية خالصة.(٢٤)

والمصادر الكنسية تسجل حكمًا عامًا عن علاقة القبط بالمسلمين فى هذه الفترة، فتقول: "عاشوا كل هذه المدة مع إخوانهم المسلمين على أحسن حال مشاركين لهم فى السراء والضراء"(٢٥).

والمعنى أن المشاعر تجاه المقدسات الدينية كانت موضع احترام وتقدير لدى كل من القبط والمسلمين، وبالتالى ليس من المستغرب أن يعبر بعض القبط عن هذا التوجه من خلال تَذكُر الحرم الإبراهيمى والحرمين الشريفين، كأماكن دينية يُصرف عليها من ريع أوقافهم.

يمكن تلمس الأمر عينه عند المسلمين، فما شهدته جميع كنائس وأديار القطر المصرى من تعمير فى العصر العثمانى وترميم، بموافقة ومباركة المشايخ والقضاة، لهو أبلغ دليل على هذا الأمر، بل إن كبار المشايخ تغاضوا عن أمور كثيرة شرعية، حتى يجيزوا هذه الترميمات والتعميرات(٢٦).

يمكن أن أذكر أمثلة أخرى فى هذا السياق، منها كيف يوقف مسلم، بالوكالة عن أحد القبط، على أديار قبطية؛ إذ قام الحاج رمضان بن الحاج أحمد القصاب، الوكيل الشرعى عن الذمى غبريال ولد الذمى ميخاييل القطيعى بوقف مكان بخط طولون على دير أبو بشاى الصندفاوى بالمحلة الكبرى(٢٧)

مثل آخر: "اشترى الحاج محمد بن المرحوم محمد الزناتى وهو الوكيل الشرعى عن الذمية نور المرأة بنت الذمى شنوده النصرانى اليعقوبى الحاضرة معه بالمجلس والمصدقة على التوكيل" مكان بخط المقسم، ثم وقفته على دير مار جرجس للبنات بمصر القديمة ودير مار تادرس للبنات بحارة الروم(٢٨). على الرغم من أن دور المسلم فى كلتا الحالتين كان دور وكيل شرعى، إلا أن قيامه بالوكالة فى هذا الفعل يوضح، فى جانب منه، تقديره للفعل والأماكن الموقوف عليها.

والخلاصة، أن السياق التاريخى لإنشاء هذا الوقف، يبين لنا أن الدافع إلى إنشاء هذا الوقف، هو الرغبة الحقيقية فى إبراز التقدير لمثل هذه الأماكن المقدسة، ومن ثم يمكن استخدام مثل هذه الوثائق - وباطمئنان - لكتابة فصل من فصول التاريخ الاجتماعى للمجتمع المصرى فى العصر العثمانى.

السياق الشرعى

أقصد هنا بالسياق الشرعى، مشروعية وقف غير المسلم على مؤسسات إسلامية، من حيث اعتبار القربة فى الوقف. وفقًا للمذهب الحنفى، يجب أن تكون القربة موافقة للشرع الإسلامى، بمعنى مقاييس القربة هى المقاييس التى يحددها الشرع الإسلامى، واشترطوا أيضًا أن تكون قربة فى نظر الواقف، وعلى ذلك يصح وقف المسلم والذمى على الفقراء وعلى إضافة الغرباء وتسبيل الماء فى سبيل الله، وكل ما هو بر لا تختلف فيه الديانات(٢٩). وهنا الوقف على الحرمين هو قربة من وجهة نظر الشرع الإسلامى، ولكنه ليس بقربة من وجهة غير المسلم (الواقف). لا يشترط الإمام مالك فى جهة الوقف أن يكون الصرف عليها قربة، ولكن يشترط ألا يكون معصية، والاعتبار فى كونها معصية أم لا، يرجع إلى اعتقاد الواقف(٣٠). والإمام الشافعى لا يشترط القربة فى الوقف، بل يشترط ألا يكون معصية؛ ويرجع اعتبار كونه معصية أم لا، إلى اعتبار الإسلام، ولذلك فإن الإمام الشافعى يجيز وقف الذمى على المسجد، لأنه قربة فى نظر الإسلام، ولو لم يكن قربة فى نظر الواقف(٣١). ويشترط الإمام أحمد بن حنبل أن يكون الوقف على بر أو على أمر معروف غير مستنكر من الشرع، والاعتبار فى ذلك يرجع إلى نظر الإسلام(٣٢).

وعلى ذلك نجد أن كلا من المذهبين الحنفى والمالكى يشترطان أن تكون القربة فى الوقف موافقة لاعتقاد الواقف، ومن ثم، فوقف الذمى على المساجد لا يجوز فى معظم الأقوال. بينما يركز الشافعية والحنابلة على موافقة القربة للشرع الإسلامى، وبالتالى يجوز وقف الذمى على المساجد ونحوها.

بينما نجد أن أربع حالات من الأوقاف المذكورة تمت وفقًا للمذهب الحنفى، وحالة وحيدة تمت وفقًا للمذهب الشافعى.

وهنا يمكن طرح سؤال حول منتج المحكمة الشرعية بشكل عام، هل هو منتج يعبر بدقة عن الأطر النظرية للشرع الإسلامى؟ أم أنه يعبر عن آليات المجتمع فى تصريف شئونه، وكيفية تعامله مع مؤسسة العدالة، ومن ثم كيفية إضفاء الشرعية على ممارساته الحياتية؟ يمكن التفكير فى هذه الأسئلة من خلال دراسة نماذج مختلفة من وثائق المحاكم الشرعية، ودراسة كيفية ملاءمتها لأساسيات الشرع الإسلامى. أو بمعنى أدق كيفية فرض الدولة العثمانية لسياساتها، بغض النظر عن موافقتها مع الشرع الإسلامى أم لا، واستخدام المحكمة الشرعية كغطاء شرعى لهذه الممارسات.

قد يبدو أن طرح السؤال بهذه الكيفية، حول موضوع وثائق وقف القبط على مؤسسات إسلامية، يتضمن بعض المبالغة، أو تحميل الموضوع أكثر من قدره، ولكنى أفكر فى هذا النوع من الوثائق، بالطريقة نفسها التى أفكر بها فى أنواع أخرى من الوثائق. أذكر منها عقود الفائدة؛ أى القروض بفوائد محددة سلفًا، والكيفية التى صيغت بها نصوص الوثائق لكى تلتف حول هذه الحقيقة، على الرغم من المعارضة الصريحة ـ بنص القرآن ـ لهذا النوع من العقود(٢٣). أو أنواع الوثائق التى تتعلق بإجبار الفلاحين على العمل فى أراضى الملتزمين، وإرجاعهم بالقوة إلى تلك الأراضى إذا هربوا منها، وهذا الأمر منافٍ لأبسط قواعد الإسلام، وهى حرية السعى للرزق. والأمر الآخر هو مبادرة السُلطة العثمانية بإجبار الناس على تسجيل عقود زواجهم فى المحاكم الشرعية ودفع رسوم عن هذه العقود، وابتدعوا بدعة جديدة، وصفها المعاصرون بأنها "يسق الكفر" أى نظام الكفر(٢٤).

جانب آخر يتضح أيضًا، فى موضوع وقف غير المسلم، هو تبنى الدولة العثمانية لعدم إجازة وقف الذمى على الكنائس، أو شعائر العبادة، ودعمته الإدارة العثمانية بإجراءات واقعية تسير فى الاتجاه نفسه: ففى فتوى لشيخ الإسلام أبى السعود مفتى السلطنة المتوفى ٩٨٢هـ/ ١٥٧٤م، صدر على أثرها فرمان ينص على أن وقف الذمى على الكنائس والأديار غير جائز، ويجب أن يُصادر الموقوف، ولكن يجوز وقف الذمى على الرهبان أو الفقراء أو الأسبلة(٢٥). ورغم كل هذه التقنينات والفتاوى إلا أن المجتمع كانت له أساليبه فى التكيف ـ شكلا ـ مع هذه

الأطر النظرية، والحفاظ على شكل علاقاته ومصالحه على أرض الواقع: فمن ناحية يتضح نظريا تقييد الوقف على الكنائس والأديار وفقًا لكل المذاهب وعلى أرجح الأقوال، ولكن واقعيًا هناك المئات من وثائق الوقف على الكنائس والأديار، والتى تمت من خلال المؤسسات الشرعية (المحكمة)، وبمباركة رجال الدين (القضاة والمفتين) وتأييدهم، واستخدم الكتاب، بمساعدة القضاة والمفتين، صيغًا وأساليب معينة تحافظ على الشكل الشرعى، وتسمح لغير المسلمين بالوقف على مؤسساتهم الدينية(٢٦).

انظر أيضًا إلى الفقرة الأخيرة من هذه الوثيقة (موضع النشر)، والخاصة بقصة مختلقة حول نزاع بين الواقف ومتول وهمى للوقف، بعد أن راجع الواقف نفسه، ورغب فى الرجوع عن الوقف، ومن ثم حكم القاضى بصحة موقف المتولى، وأجاز الوقف، ثم عزل الواقف المتولى. وهذه القصة بكاملها لم تحدث، ولكن لتمرير الوقف، أُخترعت هذه القصة، ليكون الأساس هو حكم القاضى فى النزاع حول الوقف، ومن ثم الإقرار ضمنًا بصحة الوقف وإجازته.

وما زالت الأسئلة بحاجة إلى مزيد من المناقشة والتصويب، سواء فى الجوانب المتعلقة بعلم الوثائق وأدواته ومناهجه، أو فيما يتعلق بتوظيف الوثائق للكتابة التاريخية.

نشر الوثيقة

ـ (محكمة الباب العالى، سجل رقم ٩٦، م ٢٨١٩، ص ٤٤٢، ٢٠ من ذى الحجة ١٠٢٣هـ)

١ـ لدى مولانا النائب لما ملك مرقص بن يعقوب بن يونان النصرانى اليعقوبى بترك طائفة النصارى اليعاقبة بالديار المصرية بمباشرة وكيله أيوب بن بترس بن يوحنا النصرانى اليعقوبى الشهير بالقمص ملك جميع الجزء المفروز بالقسمة من بناء المكان القائم على الأرض المحتكرة الكمائن بخط المقسم المبارك ظاهر الأزبكية.

٢ ـ الذى كان يشتمل على معالم طاحون ومعالم فرن وبئر ماء معين مختصة بالطاحون والفرن وحانوتين بالواجهة الشرقية وقاعتين مبنيتين بالمون وحدود

أربعة دل عليها وعلى الوصف المذكور حجة شرائه لذلك بمباشرة وكيله المذكور المسطرة من محكمة الصالحية المؤرخة مع ما بها من ثبوت وحكم شرعيين.

٣ ـ من قبل الشيخ عيسى ابن الشيخ عبد الرحمن الدنوشرى الحنبلى بالعشر من ذى القعدة سنة اثنتين وعشرين وألف القبلى ينتهى إلى بيت الشيخ محمد ولبيت الشيخ على ولبيت تادرس والبحرى لبيت السراميجى قديمًا والآن لبيت داود الصايغ ولبيت بتاع الله والشرقى للزقاق غير النافذ فيه.

٤ ـ الواجهة والحانوتان وباب الطاحون وباب الفرن (والغربى) لبقية البناء المفروز منه ذلك بحد ذلك وحدوده وحقه وحقوقه وما يعرف به وينسب إليه شرعًا كما يشهد له بذلك الحجة الشرعية المحكى تاريخها ثم لما استقر ذلك فى ملكه هدم المعيب من البناء المذكور وأزال ذلك وأنشأ وعمر وجدد فيه.

٥ ـ الأرض الحاملة لذلك على أس الجدر القديمة جميع البناء المستجدة الإنشاء والعمارة الآتى وصفه وتحديده فيه وصرف على ذلك من ماله وصلب حاله إلى أن صار على الصفات التى ستذكر فيه وصفة البناء المستجد المذكور أنه يشتمل بدلالة المشاهدة على واجهة شرقية مبنى بعضها السفلى بالحجر الفص.

٦ ـ النحيت وبعضها العلوى بالطوب الأجر بها ثلاثة أبواب وحانوتان أحد الأبواب المذكورة مقنطر صغير يدخل منه إلى فسحة ومنافعها معدة للسكن والباب الثانى مربع كبير بوسط الواجهة المذكورة يغلق عليه زوجا باب خشب نقى يدخل منه إلى مجاز به على يمنة الداخل مسطاح.

٧ ـ معد للقمح به حوض حجر معد لغسل القمح ويسرة تابوت خشبا برسم الدقيق وتجاه الباب المذكور بصدر المجاز المذكور مصلب يدخل منه إلى طاحون فرد مشتملة على حجر وقاعدة وهرميس وجايزة وعجلة وعامود حديد وقادوس خشب كاملة العدة والآلة صالحة للإدارة وبجوارها يمنة.

٨ ـ باب يدخل منه إلى طاحون فرد رديف مشتملة على حجر وقاعدة وعجلة وهرميس وجايزة وعامود حديد وقادوس خشب كاملة العدة والآلة صالحة للإدارة نابت بأرضها من الجهة الشرقية أصل بلح مجهل[٣٧] وبصدر الطاحون الفرد المذكورة أولا مصلب يدخل منه إلى بقية دار.

٩ ـ الدواب به على يمنة الداخل سلم يصعد من عليه إلى سطح الفرنين المذكورين وإلى مضربين معدين للقمح علو الواجهة المذكورة وإلى سطح الفرن الآتى ذكرها فيه وبدار الدواب المذكور يسرة بير ما معين مشتركة المنفعة بين الطاحون والفرن المذكورين.

١٠ ـ وبجانب السلم المذكور باب مستطيل يدخل منه إلى بقية دار الدواب والمراعة والمتبن نابت بأرض ذلك أصلين بلح مجهل والباب الثالث التى بالواجهة المذكورة يغلق عليه فردة باب خشبا نقيا يدخل منه إلى الفرن الموعود بذكرها يشتمل على مجاز وقاعة.

١١ ـ معدة للعجين يغلق على بابها باب خشبا نقيا وقبة وزلاقة وبأرض ذلك أصل بلح مجهل نابت غراسه بالقرب من البير المذكورة مسقف علو الزلاقة غشيما وبالواجهة المذكورة الحانوتان المذكوران وبظاهر دار الدواب المذكور من الجهة الغربية حوش به.

١٢ ـ معالم مقعد بوسطه فسقية متمنة برسم الماء نابت بأرض الحوش المذكور أربعة أصول بلح مجهل وأصل بلح حيانى وأصلين بلح ودى(٣٨) صغيرين ومنافع وحقوق ويحيط بذلك جميعه بحدود أربعة القبلى ينتهى بعضه إلى بيت تادرس بن داود النصرانى القليوبى.

١٣ ـ وأولاده وباقيه الى بيت الشيخ محمد بن شمس الدين والبحرى ينتهى بعضه لمكان بتاع الله النصرانى وبعضه إلى بيت يوحنا وداود وبرسوم أولاد سليمان النصرانى والشرقى ينتهى الى الزقاق وفيه الواجهة والأبواب الثلاث والحانوتان المذكوران وبروز.

١٤ ـ الرواق الذى سيستكمل عمارته علو الحانوتين المذكورين والغربى ينتهى إلى جزء منصور بن شنودة وأخيه يوسف وباقيه إلى الزقاق وفيه باب الحوش المذكور ثم لما تكامل {لـ} مرقص المذكور عمارة ذلك وإنشاؤه وتم وصفه وبناؤه وصار على الصفات المشروحة.

١٥ ـ أشهد عليه مرقص المذكور شهوده إشهادًا شرعيًا طائعًا مختارًا أنه وقف وحبس وحرم وأبد وأكد وتصدق بجميع البنا المستجد العمارة والإنشاء الموصوف المحدود أعلاه بحد ذلك وحدوده وحقه وحقوقه ومعالمه ورسومه وما يعرف به وينسب إليه شرعًا وما سيستجده.

١٦ ـ الواقف المذكور فى ذلك من أروقة وأبنية وغرود وغير ذلك المعلوم عند الواقف المذكور العلم الشرعى والجارى ذلك بيد الواقف المذكور وملكه وإنشائه وعمارته وتصرفه واختصاصه الشرعى إلى تاريخه بشهادة من يأتى ذكره فيه من شهود.

١٧ ـ الجريان وقفًا شرعيًا وحبسًا مرعيًا لا يباع أصل ذلك ولا يوهب ولا يرهن ولا يناقل به ولا ببعضه قائما على أصوله محفوظا على شروطه مسبلا على سبله الآتى ذكرها فيه أبد الآبدين ودهر الداهرين إلى أن يرث الله {الأرض} ومن عليها وهو خير.

١٨ ـ الوارثين إنشاء الواقف المذكور وقفه هذا على نفسه مدة حياته ثم من بعده يكون وقفًا مصروفًا ريعه على فقراء النصارى اليعاقبة القاطنين والمارين والواردين والمترددين على دير أبى منقار بجبل وادى الأطرون بالبحيرة.

١٩ ـ فإن تعذر الصرف لذلك صرف على فقراء النصارى اليعاقبة القاطنين والمارين والمترددين بالثلاثة ديورة بالوادى المذكور دير بيشاى ودير السريان ودير السيدة بتروجة فإن تعذر الصرف لجهة من ذلك صرف لباقيها فإن تعذر.

٢٠ ـ الصرف لجميع ذلك صرف لفقراء النصارى اليعاقبة بالقيامة بالقدس الشريف فإن تعذر الصرف لذلك صرف لفقراء النصارى اليعاقبة أينما كانوا وحيثما وجدوا فإن تعذر الصرف لهم صرف ذلك لفقراء المسلمين بالحرمين الشريفين.

٢١ ـ وشرط الواقف المذكور النظر على وقفه هذا والولاية عليه لنفسه مدة حياته، ثم من بعده يكون النظر على ذلك والولاية عليه لوالده يعقوب المذكور، ثم من بعد والده المذكور يكون النظر على ذلك لمن يكون رئيسًا بدير أبى منقار.

٢٢ ـ المذكور ثم لمن يكون فى وظيفته ثم لمن يكون بترك النصارى اليعاقبة ثم لمن يلى وظيفته وهلم جرا وأن يبدأ الناظر على ذلك من ريعه بعمارته ومرمته وما فيه البقاء لعينه والدوام لمنفعته ولو صرف فى ذلك جميع غلته فقد تم.

٢٣ ـ هذا الوقف ولزم ونفذ حكمه وانبرم وصار محرمًا بحرمات الله الأكيدة "فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه إن الله سميع عليم" ولما تم ذلك على الحكم المشروح أخرج الواقف المذكور وقفه هذا عن يده وسلمه لمتول عليه.

٢٤ ـ وهو الذى نصبه متوليا إلى أن يتم أمر التسجيل ثم إن الواقف المذكور رجع عن وقفه هذا ورده إلى ملكيته متمسكًا فى ذلك بعدم اللزوم على قول من قال فعارضه المتولى المرقوم متمسكًا فى ذلك بقول من قال باللزوم.

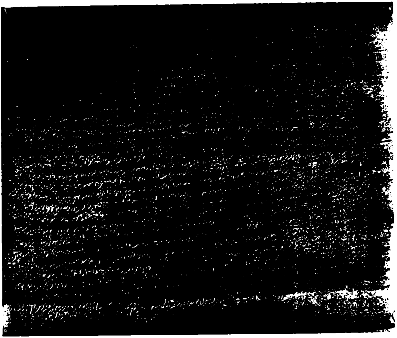
٢٥ ـ فتخاصما فى ذلك وترافعا لدى الحاكم الشرعى المشار إليه وتداعيا لديه بذلك فنظر بينهما فنظر فى جانب المتولى رجحانًا قويًا فعند ذلك ثبت لدى الحاكم المشار إليه ما نسب إلى الواقف المذكور من الوقف وشروطه على الحكم المشروح بشهادة شهوده.

٢٦ ـ بعد أن ثبت لديه معرفة جميع البناء المستجد العمارة والإنشاء الموصوف أعلاه المعرفة الشرعية وجريانه بيد الواقف المذكور وملكه واختصاصه الشرعى إلى حين صدور هذا الوقف المذكور وإنشاء ذلك وجدده وعمره وصرف عليه وعلى عمارته.

٢٧ ـ وتجديده وإنشائه من ماله وصلب حاله حتى صار على الصفة التى هو عليها الآن بشهادة محمد بن شمس الدين بن محمد الدمسيسى والحاج رمضان ابن أبى الخير بن شحادة البنا والحاج خميس بن أحمد بن يونس الخوانكى والحاج موسى بن الحاج.

٢٨ ـ موسى بن شهاب عرف بجده الغمراوى ثبوتا شرعيا وحكم بموجب ذلك حكمًا شرعيًا، ثم إن الواقف المرقوم عزل المتولى المذكور وتسلم وقفه المذكور ليتصرف فيه على حكم شرطه تحريرًا فى عشرين الحجة سنة ثلاث وعشرين وألف

الشيخ أبو اليسر   والشيخ عبد الفتاح الخلوتى



المصدر: (محكمة الباب العالى، سجل رقم ٩٦. م ٢٨١٩. ص ٤٤٢، ٢٠ من ذى الحجة ١٠٢٣هـ)

الهوامش

(١) الجدير بالذكر أن تاريخ مصر الحديث، ملىء بنماذج لقبط أنفقوا على مساجد أو انشأوها، وكذلك تبرعات مسلمين لمؤسسات وكنائس مسيحية. ولكن المعروف ـ بشكل عام ـ عن فترة ما قبل الدولة القومية، هو سيادة المفاهيم والولاءات الدينية عما سواها، ومن ثم فهذا النوع من النصوص يمكننا من إعادة النظر فى الأفكار المستقرة حول العصر العثمانى.

(٢) عالجنا هذه القضية بالتفصيل فى المقالة التالية: مجدى جرجس: القبط والغرب والتقويم الغريغورى. (تحت النشر فى مجلة المعهد الفرنسى للآثار الشرقية Islamologuque Anal)

(٣) يوساب (أسقف فوة): تاريخ الآباء البطاركة؛ نشرة صموئيل السريانى، ونبيه كامل، القاهرة، د.ن، د.ت ص ٢٠٥.

(٤) حاشية فى مخطوط رقم ٢٨٣ عربى بالمكتبة الأهلية بباريس، نشره: ماجد صبحى: شخصيات من تاريخنا، فضل الله الإبيارى، وفضل الله الدمرداشى، مجلة الكرمة الجديدة، العدد الأول ٢٠٠٤، ص١٦٧.

(٥) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٦) محمد بن أبى السرور البكرى: الروضة المأنوسة فى أخبار مصر المحروسة؛ تحقيق: عبدالرازق عيسى، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د.ت، ص١١٢- ١١٦.

(7) Butcher, E.L., The story of the church of Egypt, vol .II, London, 1897. p.270.

(٨) سجلات محكمة مصر القديمة، س ٩٨/ م ٤٤٤، ص ١٢٧، ٢٢ من ذى القعدة ١٠١٨هـ (١٦ فبراير ١٦١٠م)؛ م ١٠٩٥، ص ٣٠٩، ١٨ الحجة ١٠١٩هـ (٣ مارس ١٦١١م).

(٩) سجلات محكمة مصر القديمة، س ٩٨/ م ٤٤٤، ص ١٢٧، ٢٢ القعدة ١٠١٨هـ (١٦ فبراير ١٦١٠م).

(١٠) سجلات محكمة مصر القديمة، س ٩٨/ م ١٣٢٨، ١٣٢٩/ ص٣٦٨، ٣٦٩، جمادى الأولى ١٠٢٠هـ (يوليو ١٦١١م).

(١١) سجلات محكمة مصر القديمة، س ٩٨/ م ٧٠١، ٧٠٢، ٨١٧ (٢٨ ربيع ثان ـ ٢١ جمادى الثانية ١٠١٩هـ (٢٠ يوليو ـ ١٠ سبتمبر ١٦١٠م).

(١٢) يبدو أن البطريرك عاد إلى كرسيه فور انتهاء ولاية محمد باشا قول قران فى ١٨ جمادى الثانية ١٠٢٠هـ (٢٨ أغسطس ١٦١١م).

(١٣) سجلات محكمة مصر القديمة، س ١٠٠/ م ٢٢٠٥، ص ٥٧٧. ٢٠ شعبان ١٠٢١هـ (١٦ اكتوبر ١٦١٢م).

(١٤) سجلات محكمة مصر القديمة، س ١٠٠/ م ٤٣١، ص ٤٥ ١٥ جمادى الآخر ١٠٢٦هـ (٢٠ يوليو ١٦١٧م). (ملحوظة: السجل ورقه مفكك لذا فتسلسل الصفحات لا يسير سيرًا زمنيًا، حيث ترقيم الصفحات تم فى اثناء ترميم هذه السجلات).

(١٥) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(١٦) وثائق البطريركية، وثيقةA2717، ١٢ شوال ٩١٢هـ (٦ مارس ١٥٠٧م).

(١٧) وثائق البطريركية، وثيقة A2535، محكمة الباب العالى، ١١ جمادى الآخرة ٩٦٥هـ (٩ إبريل ١٥٥٨م).

(١٨) وثائق البطريركية، وثيقة A2463، محكمة الباب العالى، ٢٧ شوال ١٠٣٤هـ (١ أغسطس ١٦٢٥م).

(١٩) وثائق البطريركية، B471، محكمة باب الخرق، ٢٣ من ذى القعدة ١٠٣٥هـ (١٥ أغسطس ١٦٢٦م).

(٢٠) عالجنا هذه القضية بالتفصيل فى الورقة التالية:

Magdi Guirguis, Copts, religion and the question of identity in Ottoman period, paper given to the international conference on "Discrimination and Tolerance in the Middle East", Beirut, Lebanon, May 2-4, 2007.

(٢١) الميرون: كلمة يونانية معناها الدهن، ومسح المسيحى بزيت الميرون هو أحد أسرار الكنيسة السبعة المقدسة، والتقليد الكنسى يذكر أن أساس الميرون هو الحنوط الذى كان على جسد السيد المسيح، والذى أخذه التلاميذ وأضافوا إليه عناصر دهن المسحة الذى كان مدخراً عند اليهود لمسح الأنبياء والملوك، بالإضافة إلى الزيت الفلسطينى، واقتسم التلاميذ هذا الميرون فيما بينهم وحملوه إلى أقاليمهم التى خرجوا يبشرون فيها. وبقى هذا الدهن ذخيرة من بعد الرسل لخلفائهم البطاركة، وكلما قارب الدهن على النفاد أخذوا منه خميرة ويضيفون إليها عطورًا وأفاوى محددة ويصنعون ميرونًا جديدًا. ساويرس بن المقفع: ترتيب الكهنوت؛ إعداد الأنبا صموئيل، القاهرة، ١٩٩٩م، ص ٤٥ ، ٤٦.

(٢٢) مخطوط ٧٢٥/ ١٠٢ طقس مكتبة الدار البطريركية، ورقة ٣١أ.

(٢٣) مخطوط ٧٢٥/ ١٠٢ طقس مكتبة الدار البطريركية، ورقة ٣٤أ

(٢٤) يذكر الجبرتى تجهيز المعلم جرجس جوهرى للسفر مع الشيخ الشرقاوى إلى مولد السيد البدوى بطنطا.

(٢٥) كامل صالح نخلة: سلسلة تاريخ الباباوات، الحلقة الخامسة، ص٢١.

(26) Magdi Guirguis, An Armenian artist in Ottoman Egypt (Cairo, The American University in Cairo Press, 2008), pp .97-86.

(٢٧) وثائق البطريركية، وثيقة Z702، محكمة جامع طولون، ١٥من ذى القعدة ١١٢٩هـ (٢٠ أكتوبر ١٧١٧م).

(٢٨) دار الوثائق القومية، سجلات محكمة الزاهد، س ٦٩٨، م٤٢٦، ص ١٣٢، ٢٦ جمادى الأول ١١٧٨هـ (٢٠ نوفمبر ١٧٦٤م).

(٢٩) محمد محمد أمين: الأوقاف والحياة الاجتماعية فى مصر، ط١، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٠م، ص٣١

(٣٠) محمد محمد أمين: الأوقاف، ص٣٠.

(٣١) محمد محمد أمين: الأوقاف، ص٣١.

(٣٢) محمد محمد أمين: الأوقاف، ص٣١.

(٣٣) الباحث بصدد نشر عقدين من عقود الفائدة فى المحكمة الشرعية والتعليق عليهما.

(٣٤) حول قضية النزاع بين الشريعة والقانون فى النظام القضائى العثمانى، انظر:

Rafeq, Abdul-Karim, "The Syrian 'Ulma, Ottoman Law and islamic Shari'a" TURCICA, Vol .XXVI, 1994, pp.9-32

(35) Eugenia Kermeli, "Eb__s Su__d_s Definitions of Church _akfs: Theory and practice in Ottoman law", on: Islamic law, Theory and Practice, ed .by R .Gleave and E .Kermeli, L .B .Tauris, London .New York, 1977, p.142, 143. 147.

(٣٦) حول كيفية الالتفاف على النصوص ومداخل إجازة الوقف على الكنائس والأديار، انظر: مجدى جرجس: منهج الدراسات الوثائقية، الروزنامة، العدد الثانى، ٢٠٠٤، ص ص ٢٦٩ - ٢٧٧.

(٣٧) مجهل: أى غير معروف أصله أو تسميته.

(٣٨) ودى: المعنى فسيلة النخيل، وما زالت هذه الكلمة مستخدمة فى الريف المصرى لوصف فسيل النخيل.

أثر النحاس فى تطور الصناعات الحرفية فى مصر خلال العصر العثمانى

حسام محمد عبد المعطى(*)

تهدف هذه الورقة إلى دراسة الدور الذى لعبه النحاس[1] فى تطور الصناعات الحرفية فى مصر خلال العصر العثمانى، وبالتالى فسوف تسعى لمعرفة مصادر حصول مصر على النحاس، ومتى كان النحاس يصك كعملة؟ ومتى تراجع دوره فى سوق العملات ولماذا؟ وهل تزايد ورود النحاس إلى مصر خلال القرن السادس عشر؟، ويهدف ذلك فى الواقع إلى التعرف على كيفية تراجع دور النحاس فى سوق العملة وبروز دوره فى أسواق الحرف الصناعية، وأثر ذلك على تطور الإنتاج الحرفى، وبالتالى فى حياة المجتمع المصرى؟.

والحق أن توافر النحاس والقصدير[2] بشكل كبير خلال القرن السادس عشر، أحدث نقلة نوعية كبيرة فى تطور كل الحرف والصناعات التى تحتاج فى الأساس إلى أدوات للإنتاج بالطهى أو بالطبخ والتسخين على النار، مثل عمليات صناعة السكر والصابون والشمع وصباغة الملابس والجلود وغير ذلك، بالإضافة إلى حدوث تطور جد خطير فى حياة الأسرة المصرية عندما توسع المجتمع فى استخدام الأوانى النحاسية بدلاً من الأوانى الفخارية بشكل كبير.

كما أن هذه التغيرات لم تكن تقتصر على مصر فحسب، بل شملت حوض البحر المتوسط كله فى التوقيت نفسه تقريبًا، بل وربما العالم كله، فيما يمكن أن

(*) أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر المساعد، كلية الآداب، جامعة بنى سويف.

نطلق عليه عصر الثورة الصناعية الأولى، فقد دخلت الأوانى النحاسية إلى الاستخدام المنزلى، مما كان له أكبر الأثر فى تطور الحياة المنزلية وتغير حياة الإنسان، وطريقة تناوله للأطعمة، فقد بدأ التوسع فى تناول الأطعمة والمشروبات عن طريق الطهى والغلى بكثافة وسمح ذلك بالتوسع فى تناول أطعمة مثل الأرز والسكر والبن فلم تكن قضية استخدام هذه النباتات أنها لم تكن معروفة فقط كما ذهب العديد من الباحثين[٣]، بل كان ارتفاع أسعار النحاس واستخدامه كعملة نقدية يقلل من فرص تناول هذه الأطعمة والمشروبات التى كانت تحتاج لأدوات مرتفعة القيمة، فلما شاع النحاس وتدنت أسعاره أعدت منه الأوانى التى تمكن الإنسان من استخدامها فى إعداد طعامه[٤]، ودخلت سلع عديدة مجال استخدام الناس وتناولهم بكثافة، مثل الأرز والسكر والمربات والشربات والبن وغيرها من السلع، كما انتشرت الحمامات العامة بصورة كبيرة حيث كانت فى أغلبها تستخدم الأدوات النحاسية[٥]، ومع بداية القرن السابع عشر كانت أغلب الفتيات اللائى يتزوجن لابد أن يكون ضمن جهازهن عدد من الأطباق والأوانى النحاسية[٦].

والواقع أن التعدين واحد من أقدم الأنشطة التى مارسها الإنسان، ولذا فإن استخدام المعادن كان على درجة كبيرة من الأهمية فى مراحل تطور الحضارة البشرية، حتى أن ذلك ينعكس على مسميات هذه المراحل مثل: العصر الحجرى، وعصر النحاس ، وعصر البرونز، وعصر الحديد، وقد تركزت الاستخدامات القديمة للمعادن فى صنع العملة وبعض الأدوات والأسلحة والأوانى وفى إنشاء بعض المبانى، وعلى الرغم من أن الاستخدام المبكر للثروة المعدنية كان واسع الانتشار نسبيًا إلا أن التطور الحقيقى للتعدين قد بدأ مع الثورة الصناعية وازداد أهمية بعد اكتشاف فحم (الكوك) وقوة البخار، والتوصل إلى الكهرباء والنفط[٧].

على العموم فالنحاس من أقدم المعادن التى استخدمها الإنسان، ويرجع ذلك فى الواقع إلى أن خاماته توجد فى الطبيعة على شكل عروق على درجة كبيرة من النقاوة، وقد ظل النحاس والسبائك المصنوعة منه يستخدم بكثرة (السبيكة خليط من معدنين أو أكثر فالبرونز هو خليط من النحاس والقصدير) ويخلط النحاس

بالزنك فينتج النحاس الأصفر، وقد تميز النحاس بسهولة سحبه، فلا يحتاج إلى كميات وقود عالية من أجل صهره مثل الحديد، وهو أكثر مقاومة للصدأ والتآكل، ومع طلاء النحاس بطبقة من القصدير تحول بين النحاس والصدأ، يصبح أفضل المعادن للاستخدام فى الأوانى لطهى الطعام(٨)، كما أن النحاس هو أفضل المعادن فى توصيل الحرارة وبالتالى فهو أقل المعادن فى الاحتياج إلى الطاقة الحرارية، وظل النحاس هو المعدن الثالث فى قائمة المعادن المهمة فى الاستخدام فى سك العملة إلى جانب الذهب والفضة.

فما طرق حصول مصر على المعادن الثمينة المستخدمة كعملة؟، ومتى أصبح الذهب والفضة متوافرين بشكل كافٍ لتدنى أسعار النحاس وتراجع دوره فى أسواق العملة؟.

علينا فى البداية العودة إلى نهاية الدولة المملوكية لنتعرف على مواردها من النقود، فقد ظلت الدولة المملوكية تمتلك رصيدًا مهمًا من الذهب والفضة خلال العصر المملوكى الأول، وظلت دور سك النقود فى مصر تجد كفايتها من الذهب والفضة اللازمين لسك الدنانير الذهبية والدراهم الفضية، وكانت مصر تحصل على الذهب الخام(٩) من مصدرين هما الذهب الذى يجلبه التجار المصريون من بلاد التكرور(١٠)، أو يجلب مع حجاج بلاد التكرور والحجاج المغاربة المارين بمصر فى مسار رحلة الحج إلى الحجاز(١١)، والعملات الذهبية التى يحملها التجار الأوربيون معهم إلى الإسكندرية حيث تسك منها عملة ذهبية تحمل اسم مصر، وكان هؤلاء يحصلون عليه إما من المناجم الأوروبية أو من التجارة مع بلاد المغرب، وكان عليهم دائمًا تقديمها من أجل الحصول على بضائع الشرق وبخاصة التوابل(١٢).

أما الفضة فقد كانت تأتى من خلال التجارة مع البلدان الأوروبية، حيث كانت مناجم بوهيميا وهنغاريا، ثم البوسنة تزود المدن الإيطالية بحاجتها من الفضة من أجل الوفاء باستحقاقات تجارة التوابل مع مصر(١٣)، وقد تدفقت المعادن الثمينة باستمرار من المدن الإيطالية على مصر، ولم يكن العجز التجارى الأوروبى مع مصر يسدد دائمًا بالفضة، وإنما اعتمد على القيمة النسبية للمعدنين الثمينين

(الذهب والفضة) فى كل من أوروبا ومصر، فعندما بدأت أوروبا تشعر بأثر نقص الفضة، بدأت تغطية العجز التجارى تعتمد على الذهب، والذى كانت مصادره من المناجم الأوروبية أو إفريقيا أكثر وفرة، وكان لنقص الفضة فى أوروبا صداه فى مصر؛ حيث توقف التداول بالدراهم الفضية فى العام٨٠٠ ـ ٨٠١هـ/ ١٣٩٧ ـ ١٣٩٨م بسبب توقف تدفق الفضة الآتية من موانئ الجنوب الأوروبى(١٤).

على العموم فقد كان تدفق المعادن الثمينة المستمر من أوروبا، بدءًا بالفضة ثم الذهب ثم مجددًا بالفضة ثم أخيرًا الذهب مرة أخرى ثم تراجع وصول المعدنين، فلم يكن بالإمكان الاستمرار فى هذا التيار بعد منتصف القرن الخامس عشر، نتيجة لسيطرة العثمانيين على مناجم الفضة فى البوسنة والصرب مابين عامى ١٤٥٠ و١٤٦٠م(١٥)، ثم جاء تراجع الذهب نتيجة الوصول البرتغالى إلى الساحل الإفريقى الغربى فى منطقة غينيا فى العام ٨٦٥هـ/ ١٤٦٠م (١٦)، والذى نتج عنه تراجع كميات الذهب الإفريقى الواصلة إلى المدن الإيطالية، فى الوقت الذى تعرضت المناجم الأوروبية لتراجع كبير فى حجم إنتاجها، ونتج عن ذلك تراجع كبير فى كميات الذهب والفضة الواصلة لمصر من أوروبا، حيث حل النحاس محلهما(١٧).

هذا فى الوقت الذى كانت فيه مصر فى حاجة شديدة إليهما من أجل سد العجز فى الميزان التجارى للسلع الواردة من الهند وبخاصة التوابل، وكذلك للوفاء برواتب الجنود العاملين فى إدارات الدولة المختلفة، وعندما عجزت الدولة المملوكية عن الوفاء بالتزاماتها هذه كانت نهايتها قد تحددت وبات الأمر مجرد مزيد من الوقت.

النحاس العملة الرئيسة فى نهاية الدولة المملوكية

والحق أنه حين كان رصيد الدولة المملوكية من الذهب والفضة كبيرًا، كانت الأسعار تستند إلى قاعدة نقدية قوية، ضمنت للأسواق حالة من الاستقرار، إلا أنه منذ بداية القرن الخامس عشر قل وجود الذهب والفضة فى مصر، وهو ما أدى إلى حدوث اضطراب نقدى كبير فى الدولة المملوكية فعاد المماليك إلى سك

النقود من النحاس، وقد لاحظ رأفت النبراوى تزايد كميات النقود النحاسية المضروبة فى مصر منذ بداية عصر السلطان قايتباى وحتى نهاية دولة المماليك الجراكسة خلال الفترة ٨٧٢هـ/ ١٤٦٨م إلى سنة ٩٢٢هـ/ ١٥١٦م(١٨).

لقد توصل ألياهو آشتور Aliyahu Ashtor من خلال بحثه فى الوثائق الأوروبية إلى أن النحاس كان السلعة الرئيسة التى كانت تصدرها أوروبا إلى مصر منذ منتصف القرن الثامن الهجرى/ الرابع عشر الميلادى: حيث يشير إلى تضاعف المصدر منه ثلاثة أضعاف القرن السابق، ففى العام٨١٢هـ/ ١٤٠٩م اكتشفت مناجم نحاس جديدة فى شغاز وفى نهاية القرن الخامس عشر بدأت مناجم سلوفاكيا بتقديم كميات كبيرة من النحاس، وقد بيع جزء كبير من إنتاج هذه المناجم عبر البندقية إلى دور السك المملوكية(١٩)، فقد كانت أوروبا فى تلك الفترة تعانى من ندرة الذهب والفضة، وكان التبادل التجارى بين أوروبا ومصر قائمًا على أساس المعادن الثمينة وهى الذهب والفضة ثم النحاس إضافةً إلى بعض الأحجار الكريمة كالمرجان، وبعض السلع الأخرى مثل الأخشاب حيث كان على الأوروبيين تقديم هذه المواد فى مقابل الحصول على التوابل(٢٠)، وعندما تراجع وجود الفضة والذهب لدى المدن الإيطالية قدم البنادقة كميات هائلة من النحاس والقصدير والمرجان والمرايا وغيرها من السلع من أجل الوفاء بمتطلبات تجارة الشرق، وكان للنحاس أثر كبير بعد أن عادت مناجم أوروبا إلى زيادة إنتاجه، كما تزايد الطلب بصورة كبيرة عليه فى مصر(٢١).

لقد أدت قلة الذهب والفضة بمصر فى عهد المماليك الجراكسة بخاصة منذ عصر قايتباى إلى عودة انتشار استخدام العملة النحاسية بل وعادة عمليات المقايضة تطل برأسها مرة أى داخل الأسواق المملوكية(٢٢)، وقد لجأ السلاطين المماليك منذ عصر قايتباى إلى سحب النحاس من الأسواق الحرفية، حيث كان النحاس يستخدم فى صناعات عديدة، وقد سحب الطلب المتزايد على النحاس هذه الأوانى لتدخل إلى دار الضرب التى كانت تبحث عنه من أجل سك النقود(٢٣)، فمثلاً قام السلطان فرج بن برقوق فى العام ٨١٤ هـ/ ١٤١١م بالختم على المنشآت التى بها نحاس سواء كانت فلوسًا أو أدوات وإعطاء أصحابها ذهبًا

ثمن فلوسهم بحساب كل قفة ثلاثة دنانير ناصرية، ويشير المؤرخون إلى أن الفلس النحاس فقد نقص وزنه خلال الفترة بين ٨٥٨ ـ ٨٦١هـ/ ١٤٥٧ ـ ١٤٥٤م نتيجة لتراجع وفرة المعادن داخل الدولة المملوكية[٢٤] على العموم فخلال القرن الخامس عشر الميلادى ازداد تداول العملات النحاسية فى مصر وسوريا وحاول المماليك الحفاظ على معدل صرف هذه الفلوس فى جو من التضخم، فرفعوا من سعر صرفها بأكثر من قيمتها الفعلية[٢٥]، بل عملوا على الحد من وزنها بصورة دورية، وفى عصر قايتباى نادى فى العام ٨٧٤هـ/ ١٤٦٩م على الفلوس النحاس العتق(القديمة) الخالية من الرصاص والحديد، بمبلغ أربعة وعشرين درهمًا للرطل، ثم ضربها فلوسًا جديدة أخرجها للناس بسعر ستة وثلاثين درهمًا للرطل، مما أدى إلى ضياع ثلث أموال الناس لصالح دار الضرب، وتكرر الموضوع نفسه فى العام ٨٨٩هـ/ ١٤٨٤م، وخلال عهد الغورى قام بضرب فلوس نحاسية جديدة خفيفة الوزن تعامل بالعد، مما أدى بالتجار وأهالى الأسواق إلى خسارة ثلث أموالهم[٢٦].

هكذا راجت الفلوس النحاس وكثرت حتى صارت المبيعات وقيم الأعمال كلها تنسب إلى هذه القطع النحاسية خلال الحقبة الأخيرة من العصر المملوكى[٢٧]، وتحتوى حوليات أواخر العصر المملوكى على أخبار عن الصعوبات التى واجهتها حكومة المماليك فى الحفاظ على معدل صرف العملات النحاسية فى جو من التضخم، فقد اتخذ السلاطين المماليك الإجراءات لإنقاذ هذه العملات، فغالبًا ما حددت الحكومة معدل صرف أعلى بكثير من القيمة الحقيقية لهذه العملات "للفلوس"؛ حيث أعطت أوامرها بصرفها حسب العدد، وتحصيلها حسب الوزن، وأدت هذه الإجراءات غالبًا إلى الأزمات الاقتصادية التى شهدتها الفترة الأخيرة من العصر المملوكى[٢٨].

فقد شهد العقد الثالث من القرن الخامس عشر من وقت إلى آخر مجاعات عملات حقيقية، حيث اختفت الدنانير(الأشرفية) نهائيًا، وحتى الدراهم قلما وجدت، وبدلاً من النقود النحاسية عادت عمليات المقايضة واستعمل الناس القمح، ومنذئذ أصبح اختفاء العملات ظاهرة متكررة، وبالتالى كثيرًا ما عجز

السلطان عن تأدية الدفعات بالذهب كما فعل سابقوه، وحتى النقود النحاسية أصبحت أحيانًا نادرة، لأنها صدرت إلى الهند حيث كانت قيمتها أكبر(٢٩).

والواقع أنه عندما حل العثمانيون بمصر فى العام ٩٢٣هـ/ ١٥١٧م كانت البلاد قد استقرت فى معاملاتها على استخدام العملات النحاسية كعملات مقبولة الدفع(٣٠) وقد راجت هذه الفلوس وكثرت حتى صارت المبيعات وقيم الأعمال تنسب إلى هذه القطع النحاسية، وقد اكتسبت هذه الفلوس النحاسية صفة الجدد عند ضربها لأول مرة فى العصر المملوكى ثم صار ذلك علمًا عليها، فصار يقال لهذه القطع النحاسية جدد أو أجداد ومفردها جديد، واستمرت بالمسمى نفسه خلال العصر العثمانى، وفور استقرار السلطان سليم الأول فى مصر، أقدم على إلغاء التعامل بالجدد النحاسية المملوكية، بعكس ما فعل مع النقود المملوكية من الذهب والفضة؛ حيث سمح بتداولها جنبًا إلى جنب مع النقود العثمانية، ففى١٧ ربيع أول ٩٢٣هـ/ ١١مايو١٥١٧م نودى فى القاهرة بإبطال الفلوس العتق وضربت فلوس جدد عليها اسم سليم شاه كانت خفيفة الوزن فتضرر الناس منها، ويرجع ذلك فى الواقع إلى أن النقود النحاسية وبشكل مغاير للنقود الذهبية والفضية التى كانت قيمتها تعكس وبدقة قيمتها الفعلية، أى قيمة محتواها من المعادن الثمينة، فإن النقود النحاسية كانت تتداول على أساس قيمتها الاسمية، كما حددت من قبل الإدارة العثمانية، والفرق الكبير بين المحتوى المعدنى والقيمة الاسمية قدم للدولة فرصة الحصول على إيراد جيد نتيجة رعاية هذا الإصدار، ولتحقيق هذا الهدف رفضت الحكومة العثمانية قبول النقود النحاسية فى المدفوعات إلى الدولة. ويعكس ذلك ما حدث عندما تضرر الناس من صرف كل ١٦جديدًا عثمانيًا بنصف فضة عثمانى، فنادى الزينى بركات المحتسب" بأن النصف فضة يصرف بأربعة وعشرين جديدًا فثار الجنود العثمانيون على الزينى بركات فنادى فى يومه بأن كل شىء يبقى على حاله كل ستة عشر جديدًا بنصف فضة"(٣١) ؛ حيث كان هؤلاء الجنود يتلقون رواتبهم بالنصف فضة (الأقجة العثمانية)، وتدريجيًا ولأن الأقجة كانت أصغر وحدة حسابية عثمانية فقد كان مفترض أن تطغى على العملة النحاسية إذا ما توافرت الفضة من أجل الاستخدام.

الحق أن الدولة العثمانية اعتمدت منذ نشأتها على الأقجة الفضية كعملة رئيسة فى اقتصادها(٢٢)، حيث كانت مناجم البلقان توفر لها كميات كبيرة من الفضة من أجل سكها كعملة، نتيجة لوفرة الفضة (النوعية) بعد استيلاء العثمانيين على مناجم الفضة فى منطقة (نوفو برادو Novo Brado) فى عهد السلطان محمد الثانى (الفاتح) فى العام٨٦٠ هـ/ ١٤٥٥م(٢٣)، ومع انضمام مصر إلى الدولة العثمانية دخلت مصر دائرة التعاملات الفضية مرة أخرى مع الأقجة العثمانية، وقد ساعد على ذلك أن الميزان التجارى مع الدولة العثمانية كان لصالح مصر، حيث أخذت مصر فى تصدير كميات كبيرة من حبوبها وكتانها إلى الدولة العثمانية التى كان عليها سد حساب هذه السلع بالنقد العثمانى، وهو ما أدى إلى توافد كميات كبيرة من الأقجة العثمانية على القاهرة، وقلل ذلك بالتدريج من أهمية الجدد النحاسية التى أخذت قيمتها فى التراجع أمام النصف فضة العثمانية، ويوضح قانون نامة مصر أن النصف فضة تضرب فى مصر من سبائك الأقجة العثمانية أو من سبائك الآنية الفضية(٢٤)، هكذا يمكننا القول بأن دخول مصر تحت السيادة العثمانية ضمن لها عودتها إلى دائرة التعامل الفضى وبالتالى التحسن النسبى فى اقتصادها، بتصديرها للعديد من منتجاتها إلى السوق العثمانية.

تراجع دور النحاس فى أسواق العملة فى منتصف القرن السادس عشر

الواقع أنه منذ الربع الثانى للقرن السادس عشر ساعدت العديد من العوامل على تدفق المعادن الثمينة الثلاثة الذهب والفضة والنحاس إلى مصر ويمكننا توضيح ذلك فيما يأتى:

ففى إطار الذهب الإفريقى، حرص العثمانيون منذ وصولهم إلى مصر على معالجة الأزمات الاقتصادية التى كانت تعانى منها ولايات الشمال الإفريقى، ليضمنوا استمرار وصول الذهب الإفريقى إلى خزانتهم، فقد كانت إسطنبول فى حاجة ماسة إلى الذهب، فقام العثمانيون بمد نفوذهم على كل بلدان الشمال الإفريقى-ما عدا مراكش- بهدف السيطرة على طرق القوافل التى تحمل التبر؛

وفى العام٩٦٢هـ/ ١٥٥٤م فرض العثمانيون سيادتهم على واحتى توجورت وورجلا اللتين كانتا تنتهى عندهما تجارتا الذهب والرقيق من مناطق ما وراء الصحراء، حيث ساعد دخول هذه الطرق تحت السيادة العثمانية على تأمينها وزيادة الحركة التجارية عليها، بخاصة بعد أن أعفى العثمانيون تراب الذهب من أى رسوم جمركية عند دخوله إلى مصر.

كما أن تزايد الطلب بصورة كبيرة على الذهب فى حوض البحر المتوسط بعد وصول الفضة الأمريكية جعله محل طلب كبير، فقد أصبح الذهب العملة التى يرغب الجميع فى اكتنازها، فقد حاق بالدولة العثمانية وأوروبا فى أواخر القرن السادس عشر وبعده أزمة عنيفة فى وجود الذهب نتيجة لتدفق الفضة بكميات كبيرة على أوروبا من العالم الجديد، وأصبحت الفضة هى العملة الجديدة التى كانت ضرورية لتجارة الشرق تدريجيًا، وتحول الذهب إلى المعدن الذى يرغب فى اكتنازه الجميع طبقًا لقانون جريشام، وقد تنبه العديد من تجار مصر لذلك بصورة كبيرة، فأخذوا فى التوسع فى جلب الذهب من التكرور(٣٥).

وهكذا أدى ارتفاع قيمة الذهب أمام الفضة والمعادن الأخرى، إلى تزايد البحث عنه، ومن أجل ذلك نشط تجار القاهرة فى تكوين شبكات تجارية لجلبه من مصادره، وساعد على ذلك إطلاق حرية التجارة، وعدم تدخل الدولة فى النشاط التجارى بصورة كبيرة، مما دفع بالعديد من العناصر التجارية إلى العمل على تكوين شبكات تجارية تربط بين القاهرة وكانو وتمبكتو؛ حيث سعت مصر عبرها إلى توفير السلع التى كانت تتطلبها هذه التجارة سواء من فارس مثل الحرير أو من بلاد الشام مثل الملابس الحريرية والصابون أو من أوروبا مثل المرجان والنحاس والخرز(٣٦)، كما سعى تجار مصر لإنتاج منسوجات تتناسب مع طلبات الأفارقة خصيصًا(٣٧).

وتوضح وثائق الأرشيف المصرى أن عام ٩٤٠هـ/ ١٥٣٣م هو العام الذى شهد تدفق تراب الذهب الإفريقى مرة أخرى إلى مصر بصورة مرتفعة، فالسجل الأول من سجلات محكمة طولون وهو يحمل تاريخ العام نفسه وهو تحت رقم ١٦٢ به قرابة ٣٨٦٧ وثيقة منها قرابة ٥٤٠ وثيقة تتعلق بذهب التكرور سواء إنشاء

شركات أو إرسال مندوبين أو تقديم رءوس أموال لتجار لجلب الذهب(٣٨)، مما يؤكد عودة تجارة الذهب عبر أوجله إلى كامل نشاطها مرة أخرى، وقد تركز تجار الذهب فى حى طولون(٣٩)، ووكالة الجلابة بالصاغة، حتى أن تعاملات الحياة اليومية من البيع والشراء بين سكان حى طولون الحى الرئيسى لتجارة تراب الذهب كانت بالمثاقيل الذهبية؛ فأجرة المنزل كانت تدفع بالمثاقيل الذهبية غير ذلك، ولذلك سوف نجد أن عددًا كبيرًا من التجار العاملين فى تجارة التبر من المدن التى كانت ترتبط بعلاقات تجارية قوية مع كانو وتمبكتو مثل مسراتة وطرابلس والجزائر وأوجله(٤٠)، حيث كان هؤلاء التجار قد تمرسوا على تجارة الذهب عبر الصحراء قبل استقرارهم فى مصر(٤١).

فقد أسهم استقرار أعداد كبيرة من التجار المصريين والمتمصرين فى تمبكتو وكانو وغيرهما من المدن التى كانت مصادر جلب الذهب فى تفعيل دورهم فى هذه التجارة(٤٢)، حيث وجد التجار فى مصر من أبناء جنسهم فى هذه المدن وكلاء وشركاء لهم(٤٣)، وكان التجار يرسلون من مصر الأقمشة الكتانية والأوانى النحاسية والسيوف والخرز والكوده والأدوات الزجاجية والخيل والحرير والأثواب المصنوعة خصيصًا لأهالى التكرور، حيث تحتوى على العديد من الأشكال المزخرفة المشغولة بالإبرة، فهذه البضائع منقولة حرفيًا عن قائمة بضائع شحنها التاجر على بن يوسف بن سلطان من القاهرة إلى كانو من أجل جلب تراب الذهب فى سنة ٩٧٠هـ/ ١٥٦٢م(٤٤).

ومنذئذ أصبحت تجارة الذهب واحدة من أهم الميادين الاستثمارية لتجار القاهرة الكبار والصغار على حد سواء، حيث مول كبار التجار صغار التجار بالبضائع والسلع لجلب تراب الذهب، ومع تعدد سفريات هؤلاء التجار الصغار كانت تتكون لديهم الأموال فيقومون بدورهم بالاستقرار فى القاهرة وإرسال الوكلاء والمبعوثين من التجار الصغار بعد تمويلهم بالبضائع(٤٥)، ويمكننا القول بأن تجار القاهرة نجحوا - إلى حد كبير - عبر شبكاتهم التجارية فى توفير الذهب الذى كانت مصر، والمنطقة فى حاجة إليه، وقد عاد ذهب التكرور ليعيد الحياة إلى شرايين الاقتصاد المصرى.

وبالإضافة إلى وصول الفضة العثمانية، كان لوصول الفضة الأمريكية إلى أوروبا وانسيابها باتجاه الدولة العثمانية والمشرق العربى بخاصة مصر، أثره الكبير على التغيرات التى لحقت بالمنطقة منذ منتصف القرن السادس عشر، فقد كان على البندقية وجنوه وفرنسا سد العجز فى الميزان التجارى مع مصر بتصدير كميات ضخمة من الفضة (الأمريكية) الأوروبية، وقد عرفت هذه الفضة منذ وصولها إلى مصر فى قرابة عام ٩٧٠هـ/ ١٥٦٢م «بالفضة الأكارسة» وقد شهد هذا العام نتيجة لوصول الفضة بكميات كبيرة إلى مصر ارتفاع قيمة الدينار الذهب من ٢٥ نصف فضة إلى ٤٠ نصفًا[٤٦].

هكذا أخذت الفضة الإسبانية فى غزو الأسواق التجارية العالمية نتيجة لنقل ثروات أمريكا الفضية إليها[٤٧]، وقد تدفقت الفضة الأمريكية على شرقى البحر المتوسط من أجل تلبية الطلبات الأوروبية على سلع الشرق وبخاصة التوابل ثم البن، وفى العام ٩٧٠هـ/ ١٥٦٢م كان الريال الإسبانى يساوى ١٥بارة[٤٨]، سرعان ما ارتفعت قيمته لتصل إلى ٢٤ نصف فضة مع نهاية القرن السادس عشر، كما لاحظ ريمون أن أعلى معدل للفضة فى البارة العثمانية وهو ١٨٨ كان فى العام ١٠٢٨هـ/ ١٦١٩م بعد تدفق الفضة الأمريكية بصورة واسعة على مصر[٤٩]، وقد أدى ذلك فى الواقع إلى تحسن ملحوظ للبارة أمام الفلس النحاس فبعد أن كانت البارة تساوى ١٦ فلسًا أصبحت تساوى ٢٧ فلسًا نحاسيًا[٥٠]، وفيما يتعلق بوضع القروش الإسبانية فى مصر فقد ذكر تقرير إنجليزى مؤرخ فى العام ٩٩٢هـ/ ١٥٨٤م أن الريالات الإسبانية هى العملة الجارية فى الإسكندرية وأنها أحسن العملات التى يمكن نقلها إليها، وفيما بعد عرفت هذه العملات الفضية الأوروبية فى مصر بالرسوم المنقوشة عليها الريال الإسبانى (ريال مشط حجر)،الريال الهولندى (أبو كلب أو كلب حجر)، وريال الإمبراطورية المقدسة (آل هبسبورج) أبوطاقة.

هكذا أدى تدفق الفضة الأوروبية والعثمانية على مصر إلى انخفاض قيمة النصف فضة بحيث أصبحت هذه النقود الفضية الرقيقة هى أدنى وحدات النقد مما دفع الإدارة فى مصر إلى التخلى التدريجى عن سك الجدد النحاس، وإن لم

يمنع ذلك تداول الجدد النحاسية المضروبة فى أوقات سابقة إلى جانب قطع من النحاس غير مسكوكة(٥١).

والواقع أنه لم يكن الذهب والفضة فقط هما اللذان شهدا تدفقًا نوعيًا إلى مصر خلال القرن السادس عشر، فقد شهد النحاس أيضًا زيادة فى إنتاجه، فقد أدى الصهر المضاعف للنحاس، بنفس الطريقة المتبعة مع الرصاص، إلى فصل الفضة المختلطة بخام النحاس منذ القرن الخامس عشر، كما استفاد النحاس من ميزة السهولة النسبية فى تعدينه: حيث يمكن للفرن ذى الغطاء العاكس أن ينتج فى اليوم ٣٠ طنًا من النحاس، وقد شهد القرن السادس عشر صعودًا خاطفًا فى إنتاج النحاس فى مناجم مانسفيلد Mansfeld، وساكسونيا Sachsen، كما حقق النحاس السويدى طفرة هائلة فى إنتاجه(٥٢)، ولعل ذلك يفسر تضاعف كميات النحاس المصدرة من أوروبا إلى المشرق العربى، والتى قدرها أشتور طبقًا للوثائق التى بحثها بعشرين ضعفًا(٥٣)، كما يجب أن نشير إلى أن وصول الفضة والذهب من العالم الجديد أدى إلى تراجع الطلب على النحاس فى أوروبا مما جعله ينساب فى اتجاه المشرق العربى، حيث كانت مصر تستخدم جزءًا أساسيًا منه للوفاء بتجارة التكرور(الذهب الإفريقى).

فقد توافدت على مصر كميات كبيرة من النحاس من المدن الإيطالية، فمثلاً فى العام٩٩٢هـ/ ١٥٨٤م باع أحد تجار البندقية إلى تاجرين من اليهود مائة قنطار قصدير بندقى، ومائة قنطار من النحاس الأحمر، والأصفر، وسبعة آلاف لوح من النحاس الأحمر أيضًا(٥٤) وفى العام نفسه باع تاجر بندقى آخر صفقة لأحد تجار القاهرة كانت تحتوى على ٦٠٠٠صفيحة نحاس، ومائة قنطار قصدير، ومائة قنطار نحاس(٥٥)، وفى العام ١٠٠٧هـ/ ١٥٩٨م، قام المعلم بارثون القنصل البندقى بالقاهرة، والمعلم أنطوان ببيع ٢٢٨ قنطارًا من النحاس إلى ثلاثة من تجار القاهرة بمبلغ قدرة ٣٦٤٨ دينارًا أشرفيًا(٥٦).

ولم تكن هذه حالات فريدة فقد انهمر النحاس من الموانئ الأوروبية على مصر خلال هذه الحقبة بعد تزايد ورود الفضة والذهب من العالم الجديد، ويشير شومان الذى تتبع نوعية تجارة اليهود إلى أن النحاس والقصدير كان من

أهم ما حرص هؤلاء التجار على جلبه من أوروبا(٥٧)، ويشير بروديل إلى توافد كميات كبيرة من النحاس من البندقية على مصر(٥٨)، كما كانت إسطنبول ترسل كميات كبيرة من النحاس إلى مصر (النحاس الرومى) نتيجة لوفرة إنتاج مناجم النحاس فى أدرنة، فمنذ أواخر القرن السادس عشر كانت الإدارة المركزية فى إسطنبول قلقة للغاية من تدفق النحاس القادم من هنغاريا فى اتجاه الأناضول حيث كانت مناجم النحاس المركزية للدولة فى الأناضول، ولذلك فقد بادرت الحكومة بحظر بيع النحاس الهنغارى فى البلقان، وحظرت نقله إلى الأناضول(٥٩).

وتوضح تركات التجار العاملين بين القاهرة وإسطنبول أن النحاس كان يشكل واحدًا من أهم السلع التى حرص على نقلها هؤلاء التجار من إسطنبول إلى القاهرة، فمثلاً عندما توفى الحاج إبراهيم بن على المغربى القروى فى العام ٩٨٨هـ/ ١٥٨٠م، غريقًا عند قدومه من إسطنبول كان المخلف عنه من النحاس ٢١قنطار من النحاس(٦٠)، وتوضح تركة يوسف بن عبد الله شيخ طائفة النحاسين بخط بين القصرين، أن النحاس الرومى (التركى) كان يمثل٦٤٪ من مخلفاته النحاسية(٦١).

ولأن حقوق سك وتداول النقود النحاسية كانت تعطى بالالتزام لمدة ثلاثة سنوات غالبًا، مقابل بدل يدفع للحكومة بالأقجة الفضية، ولمنع إغراق الأسواق بهذه المسكوكات النحاسية كانت الدولة غالبًا ما تضع سقفًا لإنتاجها، ومع كل إصدار نحاسى جديد كان يعلن اعتبار النقود القديمة غير صالحة وتمنع من التداول، وهكذا وعند تكرار الإصدارات النحاسية الجديدة، كانت الجدد النحاسية تأخذ شكل الضريبة المفروضة على الأهالى فى مصر؛ لأن الحكومة لم تكن تقبلها عند تحصيل الضرائب(٦٢)، مما قلل من أهمية الجدد النحاسية بشكل تدريجى داخل السوق المصرية.

ورغم ذلك ينبغى أن لا نتجاهل الدور الأساسى للنقود النحاسية فى إحداث السيولة النقدية للسوق، حيث كان الغرض من ضرب الفلوس الجدد(النحاسية) فى الأصل توفير عملة نقدية لشراء الأمور الدنيا من نفقات البيوت والاحتياجات

اليومية للناس[٦٣]، وقد استغلت الدولة هذه الناحية لتأمين مصدر للدخل عن طريق الإشراف على هذه الإصدارات، ولأن الأقجة كانت الوحدة الحسابية الأساسية فى النظام المالى العثمانى، والآن الدولة حرصت على تحصيل الضرائب بالأقجة الفضية، كما كانت تدفع الرواتب بالأقجات فقد نتج عن ذلك مع وفرة الفضة وسيطرة العملة الفضية على الجهاز الحسابى العثمانى إلى تراجع أسعار النحاس لعدم رغبة الناس فى التعامل به[٦٤]، وقد أدى ذلك بصورة تدريجية إلى تراجع دور النحاس من سوق العملات تدريجيًا وطبقًا لقانون جريشام، فإن العملة الجيدة تطرد العملة الرديئة من السوق، وبالتالى، فقد أصبحت النصف فضة هى العملة الرئيسة فى مصر[٦٥]، وليعود النحاس مرة أخرى إلى مجال الاستخدام الحرفى بصورة واسعة[٦٦].

فمع توافر الفضة والذهب للاستخدام فى الإصدارات النقدية لدى الإدارة المركزية للدولة العثمانية، فقد انهمرت كميات هائلة من النحاس على مصر من إسطنبول التى كانت تنتج كميات كبيرة منه[٦٧]، فقد تراكمت كميات كبيرة من النحاس لدى الإدارة المركزية حتى أنه فى العام ١٠٤٣هـ/ ١٦٣٣م[٦٨]، لم تجد الإدارة مجالاً لتصريف النحاس مما دفعها إلى إرسال ١٢ ألف قنطار من النحاس إلى مصر وطلبت من والى مصر (أحمد باشا الكرجى) أن يرسل بدلاً عنها ٢٠٠٠٠٠ زر محبوب[٦٩]، غير أن النحاس كان متوافرًا فى السوق المصرية بدرجة كبيرة، جعلت من تصريف أقراص النحاس الواردة من إسطنبول وبيعها مسألة صعبة للغاية، فلم يجد الباشا من يشتريها، فتم رميها (فرضها جبرًا)على التجار والحرفيين فى الأسواق المصرية[٧٠]، بسعر ١٤٠٠نصف فضة للقنطار[٧١]، فى الوقت الذى لم يكن فيه سعر قنطار النحاس يتعدى٦٠٠نصف فضة[٧٢]، بعد أن فشل فى سكها عملة نتيجة لعدم إقبال الناس على التعامل بها نتيجة لوفرة العملات الفضية المختلفة، وبالطبع أدت هذه الوفرة فى المعادن الثمينة إلى تراجع أسعارها وبخاصة النحاس الذى أصبح فى متناول الحرفيين الذين كانوا فى حاجة إليه.

ويشير ريمون الذى تتبع أسعار رطل النحاس بالبارة الثابتة إلى أن انخفاض سعر هذه المادة الأولية (الضرورية) انخفاضًا شديدًا جدًا على مدار القرنين

السابع عشر والثامن عشر، ويوضح الجدول التالى أسعار النحاس (الرطل = بارة) بالبارة الثابتة

السنة	السعر	السنة	السعر	السنة	السعر
١٦٣٠	٢٠.١	١٧١٨	١٤.٦	١٧٨٨	٩.٧
١٦٣٤	٢٢.٨	١٧٢٧	١٢.٩	١٧٩٢	٨.٣
١٦٥٩	٢٠.٥	١٧٣٠	١٣.٨	١٧٩٦	٩.٢
١٦٨٤	١٦.٢	١٧٥١	١٥.٤	١٧٩٧	١٢
١٦٨٧	٢١.٦	١٧٥٢	١٣.٣	١٧٩٨	١٢.٤
١٦٨٨	١٦.٦	١٧٨٥	١٠.٤		

نقلاً عن آندريه ريمون، طوائف الحرف، ص١٨٢.

ورغم ذلك فيجب أن نأخذ هذه البيانات الرقمية بالحذر النوعى ذلك أن أسعار الرطل النحاس كانت تتغير وفقًا لنوعية النحاس نفسه هل هو أصفر أو أحمر وهل هو مستخدم من قبل أم هو فى شكله الخام لم يسبق استخدامه، ورغم ذلك فتشير كل الدلائل بالفعل إلى الانخفاض الواضح فى أسعار النحاس بشكل كبير(٧٣).

ولم يكن ذلك يعنى أن أسعار النحاس لم تشهد تغيرًا كبيرًا طوال الفترة العثمانية، فقد جاء عام ١١١٤هـ/ ١٧٠٣م يحمل أزمة نقدية كبيرة نتيجة لتراجع وصول الفضة الأوروبية، وهو ما أدى إلى أزمة نقدية حقيقية، مما حدا بالإدارة العثمانية فى مصر إلى سك العملات النحاسية مرة أخرى، وقد فوض الباشا والديوان على أغا مستحفظان بالنظر فى ضرب الجدد النحاسية، فما كان من على أغا إلا أن قام بتسمير مغلق النحاس، وشدد على النحاسين لتوريد أقراص النحاس إلى دار الضرب لتسك فلوسًا جدد(٧٤)، غير أن هذه الأزمة سرعان ما تراجعت بشكل كبير بعد عام ١١٣٠هـ/ ١٧١٧م(٧٥).

وعلى الرغم من ذلك ظلت مصر تستورد النحاس والقصدير من تركيا وأوروبا طوال فترة الدراسة، حيث لم يكن بمصر مناجم معروفة لإنتاج النحاس أو القصدير(٧٦)، وعند نهاية القرن الثامن عشر وطبقًا لجيرار كانت تستورده مصر من النحاس التركى فى كل عام ٢٢٨٦٩ آقه نحاس قديم، و٢٤٢١٥آقه أوانى

نحاسية، و١٨٦٣٥ أقه من النحاس الأصفر، بالإضافة إلى ٢٢٤ قنطار من القصدير، كما كانت تستورد من ألمانيا عن طريق البندقية فى كل عام قرابة ١٨٠قنطار من النحاس الأصفر، وألف حزمة من صفائح النحاس والقصدير(٧٧)، كما كانت تستورد من توسكانيا٧٠٠ قنطار من القصدير والنحاس، وزن القنطار ٢٠٠رطل(٧٨)، كانت مصر تستورد كل هذه المادة الخام من أجل تصنيعها سواء لإنتاجها الحرفى أو لأوانى الطهى، كما كانت تعيد تصدير جزء منها إلى وسط إفريقيا.

ولكن من ذا الذى بين لنا حتى الآن أثر توفر النحاس بشكل كبير، وتراجع دوره فى أسواق العملات نتيجة وفرة الذهب والفضة، على الحياة فى المجتمع المصرى، ومن ذا الذى تسأل عما يمكن أن يكون قد حدث نتيجة لذلك؟.

الحق أنه لم يحدث شىء أكثر من حادث بسيط لا أهمية له لم يشأ أحد حتى الآن أن يرى تأثيره فى صميم حياة الناس، وبالتالى على اقتصاد مصر وتاريخها بل ربما على تاريخ العالم، فقد نتج عن توافر النحاس أيضًا عودة دخول النحاس إلى حيز الصناعة والحرف بشكل كبير، ودخول السلع النباتية المصنعة بشكل أكبر فى حياة الناس، ونتج عن ذلك نقلة نوعية كبيرة فى تطور الحرف الصناعية، كما شاع وانتشر بين الناس استخدام الأوانى النحاسية من أجل طهى طعامهم، فقبل ذلك ظل الفخار هو المادة الأساسية لإعداد الطعام للغالبية العظمى من الناس، ولم تكن إلا قلة قليلة هى التى تستخدم النحاس والفضة كأوان للطهى، لقد حدثت الثورة الصناعية الأولى فى العالم، تلك الثورة التى جاءت ملامحها فى صناعة مدافع من البرونز «النحاس والقصدير»، ثم دخول النحاس إلى حروف الطباعة(٧٩)، والعديد من أدوات الإنتاج الحرفى الأخرى.

النحاس وأثره على تطور الإنتاج الحرفى

تشير العديد من الدراسات إلى أن تزايد وصول الفضة الأوروبية أو بمعنى آخر النقود الفضية التى كانت تصب بكميات كثيفة فى الأسواق، هى التى حفزت إلى تطور الإنتاج فى مجال زراعة ونسج وتوزيع ومعالجة القطن والأصباغ اللازمة

لإنتاج المنسوجات، كما تشير أيضًا إلى أنها هى التى حفزت إلى إنتاج وتوزيع الغذاء للمنتجين والتجار، إن هذا التدفق الكبير من الفضة الأمريكية لم يكن يمثل ظاهرة تضخمية فى الأسعار إلا لفترة محدودة(٨٠)، لسبب محدد لأنها على وجه التحديد حفزت إلى زيادة فى العرض للسلع ملازمة لها، ورغم أن هذه الدراسات تركز على الهند والصين(٨١)، فإن مصر والدولة العثمانية لم تكن فى الواقع بعيدة عن ذلك تمامًا، فقد أدى تدفق النقود الفضية الأوروبية، والذهب التكرورى من كانو وتمبكتو، إلى التوسع فى الطلب الاستهلاكى وكذلك فى العرض الإنتاجى للسلع، فرغم أن وصول الفضة الأوروبية أربك السوق الداخلية فى البداية، وأدى إلى ارتفاع كبير فى أسعار السلع الغذائية الرئيسية، حيث تضرر من ذلك بصورة مباشرة العاملون فى الأوجاقات العثمانية والموظفين الذين يتقاضون رواتبهم بالبارة، مما سبب العديد من الأزمات والثورات خلال الربع الأخير من القرن السادس عشر، كان أهمها الأزمة المعروفة "بأزمة الطلبة"(٨٢).

غير أن توافر النقد أدى إلى زيادة الاستثمارات فى الإنتاج الريفى بشكل كبير بعد تزايد أسعار السلع الزراعية، وبالتالى فقد صاحب زيادة كميات النقد زيادة فى الإنتاج وبالتالى فى كميات السلع المعروضة فى السوق، وتضاعفت أهمية الالتزامات الزراعية، حيث كانت الأرض مصدر الإنتاج الرئيسى، ونتيجة لانحصارها فى عدد قليل من البكوات والقضاة، فقد ثار الجنود ضد هؤلاء وقتلوا عددًا منهم وعلى رأسهم القاضى على المسيرى الشهير بابن القاق الذى كان يقوم بتوزيع الالتزامات، بل سرعان ما قتلوا إبراهيم باشا نفسه، وفى أعقاب القضاء على هذه الثورات خلال العام ١٠١٧هـ/ ١٦٠٩م(٨٣)، فقد شهد نظام الالتزام تطورًا مهمًا، فقبل ذلك كان يتم منح التزام الأقاليم بصورة إجمالية، فغالبًا ما كان الكاشف هو ملتزم الإقليم، وبالتالى يقوم هو بتوزيع القرى على ملتزمين أو الأمناء لأداء ما على هذه القرى من أموال له أو للروزنامة، غير أن التطور الجديد أعطى للروزنامة الحق فى توزيع هذه الالتزامات مع تصغير مساحة الالتزامات، مع منح كل ملتزم مساحة تساوى عشر القرية بدون ضرائب تسمى أوسية على أن يقوم الفلاحون بزراعتها له(٨٤).

والواقع أن هذه التغيرات لعبت دورًا محوريًا فى زيادة الإنتاج الزراعى بشكل كبير بعد أن تزايد الطلب عليها نتيجة لوفرة النقود بشكل كبير، ونتيجة للتغيرات فى طبيعة تناول الإنسان لهذه السلع، فقد أدى توافر النحاس إلى دخول العديد من هذه السلع عمليات إعداد صناعى مثل تصنيع قصب السكر، وتصنيع السمسم، وماء الورد، والبلح، والقطن وبخاصة خلال مراحل الصباغة، والتوسع فى طهى منتجات أخرى مثل الأرز والبن، والدور الأكبر كان طهى العديد من المنتجات الزراعية التى كانت فيما مضى تتآكل بطبيعتها.

وقد وصلت موجودات غالبية هؤلاء الملتزمين فى القرى التزامهم ما بين ٦٥و٧٥٪ من تركاتهم[٨٥]، ما بين سواق وأدوات زراعية وتقاو لدى الفلاحين أو أراض مزروعة لهم بقصب السكر والسمسم والأرز والكتان والقطن وغير ذلك[٨٦].

والحق أن وفرة النحاس وتراجع دوره فى سوق العملة، أدى إلى وفرة الأدوات الإنتاجية للحرفيين الذين كانوا فى حاجة إليه، فقبل هذا التاريخ كانت الأوانى الفخارية هى أدوات المائدة للغالبية العظمى من المجتمعات العالمية، وكانت هذه الأوانى تحتاج إلى طاقة عالية يصعب توافرها، بخاصة فى بلد مثل مصر كانت مصادر الطاقة فيها قليلة للغاية نتيجة عدم وجود ثروة خشبية وندرة الفحم، وبالتالى لم يكن الكثيرون يمتلكون طهى طعامهم عن طريق طبخه فى الأوانى الفخارية، وكانت الطريقة الأشهر هى الطهى (الشوى)على النار مباشرةً.

ويبدو أن النحاس المطلى بالقصدير لم يكن يستخدم إلا فى نطاق محدود للغاية فى العصور السابقة، وأن التوسع فى استخدامه بشكل واسع قد بدأ خلال بداية القرن السادس عشر، وفى القصور السلطانية كانوا غالبًا ما يستخدمون كاسات الفضة أو الذهب، وكان الحرفيون يستخدمون النحاس الأحمر فقط دون طلائه بالقصدير لعمل الحلوى إبان العصرين الأيوبى والمملوكى وهو ما تشير إليه الكتابات المعاصرة لذلك[٨٧]، ويبدو أن التوسع فى عمليات طلاء النحاس بالقصدير تم خلال نهاية القرن السادس عشر والنصف الأول من القرن السابع عشر، وأن ذلك هو الذى دعم استهلاك النحاس كأدوات للإنتاج بشكل كبير،

ويعزز ذلك ظهور طائفة المبيضين فى النحاس إبان هذه الفترة وليس قبل ذلك(٨٨).

وقد نتج عن ذلك التوسع فى استخدام النحاس كأدوات للطهى، تزايد الطلب العالمى خلال بداية القرن السابع عشر على المواد الزراعية الغذائية التى تحتاج للطهى، مثل الأرز والسكر والقهوة والشاى والخضراوات، ويبدو أن ذلك أدى إلى تحسن ملموس فى صحة الإنسان، مما أدى إلى زيادة عدد السكان عالميًا(٨٩).

على العموم فقد مثل النشاط الصناعى أحد عناصر النشاط الاقتصادى المهمة التى أديرت فى مصر من خلال نظام طوائف الحرف، وقد اعتمد هذا النشاط على تصنيع المواد الخام المحلية بما يخدم الاستهلاك المحلى والمجال الإقليمى المحيط بمصر، حيث كانت مصر تجد سوقًا رحبةً لمنتجاتها فى الدولة العثمانية وبلدان البحر المتوسط، والبحر الأحمر، ووسط إفريقيا، كما كانت تستورد العديد من المواد الخام؛ حيث يقوم الحرفيون المصريون على تصنيعها وإعادة تصديرها مثل الحرير، وزيت الزيتون.

فى البداية ورغم تراجع أسعار النحاس فلم يكن فى استطاعة الحرفيين توفير أدواتهم الحرفية بسبب ارتفاع قيمة هذه الأدوات بالنسبة إلى مستواهم الاقتصادى فلجئوا إلى كبار تجار القاهرة، وكبار تجار النحاس الذين تتوافر لديهم الثروات لتمويل أنشطتهم الحرفية(٩٠).

وتعد صناعة السكر مثالاً جيدًا لذلك، فقد كانت الأدوات النحاسية تمثل لب صناعة السكر، حيث كانت تلك الصناعة تعتمد فى الأساس على أدوات من النحاس (مراجل) من أجل صناعته وطبخه، كما كان لا بد من أن تبيض (دهان)(٩١)، هذه المراجل بالقصدير بين الآن والآخر، لذلك فقد كان الجزء الرئيسى من ثروة السكريين يتكون فى الأساس من الأدوات الإنتاجية النحاسية المعدة لطبخ "تكرير" السكر، فمثلاً فى العام ١٠٠٣هـ/ ١٥٩٤م توفى الحاج أبو العز بن على بن محمد الشهير بابن زعيزع السكرى، وكان أهم ما خلفه "ثلاث حلل نحاس معدة لطبخ السكر فى القاعة التى فى باب سر

البيمارستان-(٩٢)، ولعل ذلك يوضح لماذا تجاور النحاسيون والسكريون فى بين القصرين. حيث كان كلاهما يعتمد على الآخر فقد كان السكريون فى حاجة دائمة إلى كميات جديدة من النحاس لطبخ السكر ولتبييض نحاسهم بين الآن والآخر(٩٣)، وهو ما يوضح لماذا استمر السكريون يتوسطون عاصمة المعز(٩٤)، ويفسر أيضًا تعدد الشركات الحرفية فى صناعة السكر بين النحاسيين والسكريين(٩٥).

وتوضح عمليات إيجار مطابخ السكر أن أهم الأدوات الموجودة فى هذه المطابخ كانت الأدوات النحاسية، التى تستخدم فى عمليات إعداد السكر وطبخه(٩٦)، وهكذا فكلما انخفضت أسعار النحاس كان فى الإمكان استخدامه كأدوات للإنتاج الحرفى لهذه الصناعة المهمة بشكل أكبر، ونتيجة لارتفاع قيمة النحاس خلال القرن السادس عشر بالنسبة إلى الحرفيين فقد لجئوا إلى التجار وإلى النحاسيين لتمويلهم بهذه الأدوات الحرفية.

كما لجأ الأمراء من الملتزمين للأرض الزراعية وهم المنتجون الرئيسيون لقصب السكر، إلى كبار التجار لتمويل زراعتهم ثم صناعتهم للسكر بتقديم الأدوات النحاسية، وتوضح تركة الخواجة إسماعيل أبو طاقية شهبندر تجار القاهرة ذلك بوضوح يمكننا من فهم مدى مساهمة هؤلاء التجار فى التطورات الحرفية والتقنية التى حدثت فى مصر، فعند بداية القرن السابع عشر كان أغلب الأمراء الملتزمين مدينين لكبار تجار البحر الأحمر بكميات كبيرة من النحاس الذى تم التعاقد على استخدامه مقابل أجر سنوى وبشروط ضمنية غالبًا ما كانت تعنى شراء التاجر لكل المنتج الذى ينتجه الأمير فى حصة التزامه، حيث كان السكر من ضمن السلع التى تزايد عليها الطلب بصورة كبير فى السوقين الداخلية والخارجية، لذلك فقد مول التجار دون تردد هذه الصناعة، فقدموا للبعض الأموال أو الأدوات اللازمة لهذه الصناعة بأجر ثابت شهريًا، فنجد ذلك واضحًا فى تركة إسماعيل أبو طاقية شهبندر تجار القاهرة فعند وفاته فى العام ١٠٣٤هـ/ ١٦٢٤م كان له العديد من المراجل النحاسية المؤجرة إلى أمراء من هؤلاء الملتزمين كما يوضحها الجدول التالى:

اسم الأمير	عدد المراجل	الوزن بالقنطار	الثمن بالقرش (٩٧)
الأمير دولار أغا	٥	٢٠	٣٠٠
الأمير ساغوس	١	٩	١٧٩
الأمير بالي بن سليمان	١١	٥٢	٨٨٦
الأمير مصطفى الدنهاجي	٤	١٥	٢٢٥
الأمير محرم بن حسين	ـ	ـ	٣٥٠

لم يكن هذا فقط هو ما قدمه إسماعيل أبو طاقية لتمويل صناعة السكر، فقد قدم أبو طاقية نحاسًا قيمته ١٧٩٠قرشًا(٩٨).

كما لم يكن السكر فقط هو الذى شهد تزايد صناعته بل كل الصناعات المرتبطة به مثل المربيات، والشربات، والحلاوة الطحنية، والحلاوة الملبس، والعسل الأسود(٩٩). كما كان يصنع فى مصر المشبك والحلاوة العلف وكان الموسكى وحارة اليهود مركزًا لهذه الصناعة ففى العام ١٠٠٧هـ التزم المعلم محمد ابن إسماعيل بن على المسعودى الحلوانى من ديوان المحتسب بعمليات تصنيع المشبك والعلافة فى القاهرة مقابل مبلغ ٦٠٠٠نصف(١٠٠) وكل هذه الصناعات والحرف مثل النحاس أداة صناعتها، فمثلاً فى العام ١٠٢١هـ توفى الحاج أحمد ابن عبد الله الحلوانى وكان يعمل فى صناعة الحلاوة الطحنية وكان أهم ما يمتلكه حلتان نحاس كبيرتان لطبخ الحلاوة(١٠١).

كما تطورت صناعة الشربات التى كانت تحتاج إلى السكر وإلى ماء الورد وماء الزهر وهى مواد كانت تحتاج إلى أدوات نحاسية من أجل الإعداد؛ حيث كانت تحتاج لمراجل من النحاس من أجل طبخها(١٠٢)، ويوضح وصف مصر شكل أجهزة التقطير التى كانت تقوم بصناعة ماء الورد، والخل والعرق من البلح هذه فيقول جيرار: "ويتكون هذا الجهاز بالغ البساطة من مرجل من النحاس، يبلغ قطرة من ٧٠ إلى ٩٠سم، ويحيط به، بطول ارتفاعه فرن صغير مبنى من القرميد..... إلخ"(١٠٣)، وكانت مصر تصدر كميات مهمة من ماء الورد إلى بلاد الشام والحجاز.

وفى الوقت ذاته كان النحاس مهمًا فى صناعة الزيوت؛ حيث كانت بذور السمسم تحمص بعد غسلها بالماء ويتم نشلها من الماء بمصافى من النحاس ثم توضع فى تناجر كبيرة لتعمل عجينة تسمى سرجة، حيث يقوم العمال بطحنها بأقدامهم داخل حوض ليخرج منها زيت غليظ أخضر، يصفى بواسطة مصاف نحاسية، ثم تترك، ثم يأخذ الزيت ليوضع فى جرار أو بلاليص من الفخار(١٠٤).

وفى الوقت ذاته كان للأدوات النحاسية دور كبير فى صناعة الصابون، حيث قامت فى الإسكندرية صناعة مهمة للصابون، اعتمدت بشكل كبير على ما يرد من زيت الزيتون من بلدان المغرب، وبلاد الشام والمورة وكريت، وبلغ عدد مصانع الصابون فى الإسكندرية ثلاثين مصنعًا، وقد أطلقت الوثائق على هذه المصانع اسم (الدور المعدة لطبخ الصابون)(١٠٥)، وقد استفادت صناعة الصابون بصورة أساسية من النحاس فى عمليات طبخه، وقد لاحظ بشارة دومانى عند دراسته لمدينة نابلس أن القدور والمراجل النحاسية الموجودة فى كل مصبنة هى أهم الأدوات الصناعية وأعلاها ثمنًا، حتى أن بعض الشركاء فى هذه المصابن لم يكونوا يمتلكون إلا الأدوات النحاسية(١٠٦)، وهو الوضع نفسه الذى تشير إليه سجلات المحاكم الشرعية فى مصر، فعندما توفى الحاج قاسم بن حسن الشهير بالانكشارى وكان يعمل فى صناعة الصابون فى العام ١١٩٧هـ/ ١٧٨٢م، فقد ترك فى مخلفاته "ثلاثة حلل نحاس لعمل الصابون" كانت قيمتها تصل ٧٤١٨بارة، إضافة إلى كميات أخرى من النحاس، وقد مثل النحاس أهم ما يمتلك الرجل بالفعل(١٠٧).

وفى الوقت ذاته ازدهرت صناعة الشمع أيضًا مع استخدام النحاس فى عمليات طبخ شمع العسل، حيث كانت معامل وورش صناعته تحتاج إلى تناجر وحلل كبيرة من أجل إعداده، كما أن الشمعدانات التى كان يعلق بها الشمع فى أغلب المنازل كانت مصنوعة فى أغلبها من النحاس، وتحتفظ متاحف الفن الإسلامى بالعديد من التحف من الشمعدانات المصنوعة من النحاس المموه بالذهب، فقد شهد النصف الثانى من القرن السادس عشر ازدهار التحف المعدنية المصنوعة من النحاس بشكل خاص، حيث تمكن صناع المعادن من تطوير

بعض أشكال التحف المعدنية التى كانت موجودة قبل ذلك، فقد شهدت هذه الفترة انتشار طراز الشمعدان المسماة بطراز "التواليب" ومن الأنماط الجديدة، الشمعدان المكونة من صينية سفلى يتوسطها قائم طويل مجوف به مجموعة من الانتفاخات ينتهى ببيت شمعة أسطوانى طويل، والشمعدان ذى البدن الناقوسى ذى القاعدة المفرطحة وبيت الشمعة الذى يرتكز على عمود أسطوانى طويل، وأحيانًا يكون بيت الشمعة بهيئة الكأس(١٠٨).

وفى مجال الصناعات النسيجية والجلدية، لعب النحاس دورًا مهمًا فى تعزيز الصناعتين، فمنذ تدنت أسعار النحاس أصبح فى إمكان الصباغين استخدام مراجل النحاس من أجل تسخين النسيج مع مواد الصباغة ووضع مواد مثبتة للألوان وبالتالى نتج عن ذلك قابلية الملابس للغسيل مرارًا وثبات ألوانها، فيقول دى شابرول عن عمليات الصباغة هذه "توضع قرابة عشرة قرب من الماء فى دن من النحاس وينقع فيها على البارد لمدة ليلة كاملة كمية معينة من عشب القرض الذى يجمع فى ضواحى الإسكندرية، وبعد ذلك تسخن المياه حتى درجة تبلغ درجة الغليان فيسحب العشب ليوضع فى الدن حفنة من قشر الرمان وأوقيتين من ثم الشبة ٥٠٠ درهم من مسحوق دودة القرمز. وبعد ذلك يغمس الصباغ جلدًا فى الدن ليتأكد من سلامة الخلطة فإذا لم تثبت المادة الملونة بشكل جيد يضيف مرة أخرى أوقية من الشبة أو أكثر أو أقل فإذا كانت الخلطة فاتحة أكثر مما ينبغى تزود كمية مسحوق الدودة القرمزية قليلاً وعند استعمال الصبغة ينبغى أن تكون حرارة السائل معتدلة لدرجة تتحملها اليد"(١٠٩)، هكذا يوضح النص السابق أن مراجل النحاس كانت الأدوات الأساسية التى لعبت دورًا مهمًا فى تطور الصباغة حيث كان النحاس أفضل الأدوات فى استهلاك الطاقة بالإضافة إلى سهولة تشكيله، ومنذ الآن فصاعدًا أمكن تثبيت الألوان على المنسوجات، ومن أجل تشكيل ألوان ورسومات مختلفة على المنسوجات استخدم الصباغون دواليب للبصمة حيث حفر على النحاس الأشكال التى كان يريد هؤلاء طباعتها(١١٠).

كما استخدم النحاس بسبب سهولة تشكيلة كأزرار للملابس، ونتج عن ذلك تكون طوائف لصانعى الأزرار من النحاس،فمثلاً فى عام ١٠١٣ هـ/ ١٦٠٤م تعاقد

المعلم سليمان بن جلال الدين بن عبد الله الهندى الزرايرتى مع سالم بن علام بن عبد الطيف الدمشيتى الأزهرى على أن يعلمه صناعة الأزرار النحاس، ولا يخفى عنه شيئًا من صناعتها، واشترط عليه المعلم سليمان أن يخدمه سنتين بدون أجر(١١١)، ومنذئذ ظهرت موضة استخدام الأزرار النحاسية فى الملابس.

كما كانت عمليات دبغ الجلود تحتاج للطرق نفسها التى كان يحتاجها النسيج من أجل الصباغة، فقد أصبح فى الإمكان بعد دبغها، صبغها بالألوان المختلفة، بعد وضعها فى مراجل من النحاس ووضع مواد مثبتة للألوان معها مثل الشبة، وبالتالى أصبحت الأحذية تظهر بألوان مختلفة الأصفر والأحمر والأسمر(١١٢).

كذلك كانت الأدوات النحاسية تمثل لب العملية الإنتاجية فى عدد كبير من الحرف. فمثلاً فى المقاهى التى ظهرت حديثًا خلال القرن السادس عشر، كانت عمليات تحميص البن ودقه وطهيه تتم فى الأساس فى أدوات نحاسية، ويشير وصف مصر إلى وجود ١٢٠٠مقهى فى القاهرة وحدها، بينما يوجد فى مصر القديمة خمسون مقهى، وبولاق مائة مقهى أخرى، ويعكس ذلك التطور الذى أحدثه توفر النحاس لكل الأعمال الحرفية فى المجتمع(١١٣)، وتوضح محتويات المقاهى(١١٤) الدور الكبير الذى كان يلعبه النحاس فى المقاهى، فمثلاً فى وقف المدرسة العينية فى دمياط أجر ناظر الوقف أحد المقاهى الجارية فى وقف المدرسة بأدواتها التى كانت مكونة من أربعة برامات ودست نحاس، وطاجن نحاس معد لتحميص البن، وهون معد لدق البن، وعدد من البكارج المعدة لعمل القهوة(١١٥)، حيث كان كل مقهى فى البداية يقوم بصنع القهوة الخاصة به. إلى أن ظهرت طائفة الدقاقين فى البن فى منتصف القرن السابع عشر، حيث أصبحت تقوم بعمليات تحميص البن وطحنه(١١٦)، وتقديمها إلى المقاهى التى أخذت فى الانتشار بشكل كبير، ويقدم وصف مصر وصفًا دقيقًا لمطاحن البن فيقول: "وفى بلد مثل مصر، حيث يعتاد الناس جميعًا شرب البن، كان لا بد أن تنشأ مهنة خاصة لإعداد هذا البن لكى تحصل عليه كل طبقات المجتمع، لذلك كانت توجد فى رشيد محلات يحمص فيها البن وتنزع عنه قشرته، حيث توضع على صوانٍ كبيرة من النحاس على سطح موقد فتحمص حبوب البن وتطحن بعد

ذلك بواسطة هاونات من الجرانيت، وأيديها من النحاس، وبسبب استخدام هذه الهونات فى بعض الأحيان بعض المساوئ فقد يحدث فى بعض الأحيان أثناء عملية الطحن أن تنفصل أجزاء صغيرة من الجرانيت لتختلط بالبن وقد لمست ذلك بنفسى"(١١٧)، وتشير الوثائق فى الواقع إلى وجود هونات من النحاس. لتجنب تلك المشكلة التى تسببها الهونات الجرانيت، وفى بداية القرن التاسع عشر ظهرت الهونات الحديد.

وكانت المقاهى تحتفظ بعدد كبير من البكارج النحاسية التى تعد فيها القهوة، حيث كانت القهوة تقدم بالفنجان (كان سعر الفنجان يتراوح بين ٢ ـ ٥ بارات)، أو بالبكرج حيث كان البكرج يتسع لنحو أربعة فناجين(١١٨).

كما أن الحمامات كانت تعتمد بشكل رئيسى على الأدوات النحاسية من أجل تسخين المياه، وقد وجد أندريه ريمون أن أقل الحمامات كان يحتوى على أحد عشر إناءً من الأوانى النحاسية المعدة لتسخين المياه(١١٩)، وفى حمام طولون الذى يعد من الحمامات المتوسطة كان يحتفظ بـ ٢٠ إناء نحاسيًا بالإضافة إلى العديد من الطاسات والأدوات النحاسية الأخرى(١٢٠)، وبالتدريج كانت أهمية الحمامات العامة آخذة فى التراجع منذ منتصف القرن السابع عشر، نتيجة لتراجع أسعار أدوات الحمامات النحاسية وانتشارها فى المنازل سواء من الأباريق أو الطشوت النحاس، بالإضافة إلى توافر الصابون بشكل أكبر وكذلك تدنى أسعار المنسوجات الخاصة بالحمامات (البشاكير والفوت)، وتوضح سجلات التركات فى القسمة العسكرية والعربية تزايد وجود أدوات الحمامات الخاصة فى المنازل "طشت وإبريق وطاسة للحمام"(١٢١).

لقد كان ضروريًا أن يحتوى كل حمام على عدد من الأوانى النحاسية من أجل تدفئة المياه وتسخينها، وبالتالى لعب تدنى أسعار النحاس دورًا مهمًا أيضًا فى زيادة عدد الحمامات العامة وبالتالى تراجع أسعار دخول الحمامات(١٢٢)، فمثلاً عندما توفى عطا الله بن عطا الله المدولب فى الحمامات كان يمتلك ٣٠ إناء من النحاس، بالإضافة إلى أربعة طناجر نحاس كبيرة(١٢٣)، كما ظهرت حمامات فى المنازل بعد إمكانية استخدام طشوت وأباريق من النحاس فى الحمامات المنزلية

فمثلاً فى تركات الأمراء الكبار[١٢٤] ظهرت كلمات طشت حمام وإبريق وسَاطل وأدوات نحاسية عديدة للحمام ففى تركة زين البدور بنت الأمير محمد الطيارى، وزوجة الأمير قيت الدوادرى كتخدا أوجاق الجراكسة كان من ضمن مخلفاتها أوان نحاسية عديدة منها عشرون صحن نحاس صغار، وثلاثة أطباق كبار برسم العشاء، وثلاثة أباريق نحاس وطاجنان نحاس، ومصفاة وهون من النحاس، وثلاث طاسات كبار برسم الحمام، ومنذ الآن فصاعدًا أخذ دور الحمامات العامة فى التراجع عن الدور الكبير الذى كانت تلعبه فى العصور الوسطى، حيث أصبحت أدوات الحمامات الأساسية المتمثلة فى الأدوات النحاسية المستخدمة فى تسخين المياه متوافرة فى عدد كبير من المنازل بخاصة لدى الأثرياء.

ومنذ النصف الثانى للقرن السابع عشر فصاعدًا أخذت الحمامات الخاصة فى المنازل فى التزايد مع تدنى أسعار النحاس، وتدل تركات الأثرياء من الأمراء المماليك والتجار على وجود الحمامات الخاصة فى منازلهم وامتلاكهم لأدوات نحاسية خاصة بالحمامات، وبالتدريج استخدمت طشوت لغسيل الملابس، وبالتالى تزايدت نسبة النظافة داخل الأسر فى المجتمع وهو ما كان يعنى تحسنًا نوعيًا فى صحة أفراد المجتمع[١٢٥].

وإذا كان النحاس قد لعب الدور الأكبر فى تطور الطباعة فى أوروبا عندما تم استخدام النحاس فى صنع قوالب الحروف لآلات الطباعة، فإنه فى مصر والشرق لعب دورًا مهمًا أيضًا وإن كان أقل منه فى أوروبا عندما تم التوسع فى استخدام الأختام والقوالب النحاسية، فقد أصبح لأغلب الرجال من الحرفيين والتجار ورجال الإدارة أختامهم الخاصة للتوقيع بها فى نهاية المراسيم والخطابات والصكوك والكمبيالات التجارية منذ منتصف القرن السابع عشر، وأدى ذلك إلى ظهور طائفة الختامين وهى الطائفة التى تقوم بنقش الأسماء على النحاس[١٢٦].

ولا شك فى أن هذا التطور كان مهمًا فى رسم الخطوط العربية، وقد كانت الأختام التى ضربت باسم السلاطين العثمانيين تستخدم أول الأمر لختم الأكياس والطرود، ولكن منذ بداية القرن السابع عشر ومع تدنى أسعار النحاس، انتشر

استخدام الأختام النحاسية، وتشكل أختام القضاة المستخدمة فى سجلات المحاكم الشرعية مادة واضحة لذلك. فالسجلات التى كتبت خلال القرن السادس عشر نادرة فى استخدامها، على النقيض منذ العام ١١٥٩هـ/ ١٧٤٩م: حيث انتشر استخدام الأختام فى كل سجلات المحاكم. وأصبح القضاة يختمون بأختامهم السجلات، وكل الحجج المفردة الخارجة من المحكمة، وتعتبر هذه الأختام من أهم مصادر التاريخ المادية، إذ إنها كثيرة العدد وشديدة التنوع. فهى تمدنا بمعلومات وافرة عن تاريخ القضاة، وأسمائهم وسنوات تعيينهم، بالإضافة إلى معرفة ما يوجد عليها من عبارات دعائية. إذ يختص كل قاض بعبارة دعائية معينة خاصة به (يا قاضى الحاجات، يا كافى المهمات، يا خفى الألطاف، نجنا مما نخاف، عبده محمد أمين) ، أى أن الختم وما عليه من دعاء وأسماء وتواريخ فى الفترة العثمانية التى انتشر فيها استعمال الأختام. أصبح يقوم مقام علامة القاضى الموثق فى العصر المملوكى(١٢٧).

وقد أسهم ظهور الأختام فى نشاط الأسواق التجارية الائتمانية، حيث أصبحت هذه الأختام مهمة فى سداد الديون المتبقية فى العمليات التجارية، حيث استخدمها التجار فى ختم أوراقهم التجارية، وبذلك فقد أسهم النحاس بشكل غير مباشر فى عمليات سيولة كبيرة فى الأنشطة الاقتصادية، والواقع أنه منذ بدايات القرن السابع عشر أخذ استخدام الأختام فى الانتشار التدريجى سواء فى إيجارات الأراضى، أو المهام التجارية، وإدارة الأوقاف، ويوضح النص التالى ذلك بوضوح "تحريرها حسب التذكرة من ملتزم الناحية القابض لمال العبرة الديوانية المطبوعة بطابع ختمه ومشمولة بخط شاهد الناحية"(١٢٨)، هكذا أصبح لكل ملتزم خاتم خاص به ليقوم عمال الناحية بختم الأوراق به سواء فى وجوده أو حتى فى عدم وجوده، ومع منتصف القرن الثامن عشر كانت هذه القوالب النحاسية قد دخلت مجالات مختلفة جديدة مثل النقش على المنسوجات والجلود وغيرها من المجالات المختلفة، فظهرت الزهور على الملابس المنقوشة وغيرها.

كما أسهم النحاس فى تطور صناعة الساعات فتوضح الوثائق المحلية أن صناعة الساعات كانت تتم من الفضة أو النحاس وهى التى كانت منتشرة قبل عمليات صناعة الساعات من الحديد(١٢٩).

كما أن النحاس كان المادة الأساسية فى صناعة الموازين، وعندما تم التوسع فى استخدام الموازين النحاسية أخذت أدوات الكيالة فى التراجع التدريجى، حيث استخدمت هذه الموازين فى البداية فى السلع مرتفعة القيمة مثل الذهب والفضة، ثم أخذت فى الانتشار التدريجى، فى السلع المختلفة مثل الحرير واللبن والسكر، وقد ساعد استخدام الموازين النحاسية على تغير معدلات التجارة.

كما لعب النحاس دورًا مهمًا فى تطور الآلات الموسيقية، حيث استخدم النحاس فى العديد من الآلات مثل الصاجات، والطار، والقانون، والنقاقير وغيرها من الأدوات النحاسية أو التى شكل النحاس جزء منها(١٣٠).

النحاس والسلاح العسكرى

بسبب كون النحاس أسهل المعادن سحبًا ولسهولة تشكيله فقد دخل فى عمليات صناعة السلاح النارى منذ بداية استخدامه، فقد صنعت المدافع منذ القرن الخامس عشر وحتى الثامن عشر من سبيكة البرونز التى تتكون من النحاس والقصدير. والآن كان الحديد يحتاج من أجل صهره إلى طاقة عالية فقد كان عليه أن ينتظر إلى أن يأتى فحم الكوك، وإلى أن يأتى فحم الكوك فى منتصف القرن الثامن عشر، ظل النحاس والقصدير (البرونز) هو المعدن الذى تصنع منه المدفعية، فقد كانت سبيكة البرونز أشد صلابة من النحاس ودرجة انصهارها أقل من درجة انصهار النحاس. مما ساعد على الحصول عليها بسهولة وتشكيلها، كما أن هذه السبيكة لا تمتص الغازات بسهولة، والبرونز لا ينكمش عند تبريده مثل النحاس. ومن ثم فقد احتل البرونز موقع النحاس فى الصناعات العسكرية الخاصة بالمدفعية، ولعل وفرة خامات النحاس فى أراضى الدولة العثمانية ساعد على إنتاج المدافع على نطاق كبير، ومن الثابت أن الأسلحة الحديثة استخدمت فى الجيش العثمانى فى معارك متعددة على الجبهة الأوروبية والجبهة الفارسية، وكانت وراء الانتصارات التى أحرزتها العسكرية العثمانية(١٣١)، وتوضح سجلات المحاكم الشرعية أن العدد الأكبر من مدفعية القلاع العسكرية فى مصر العثمانية كان من النحاس أو من البرونز، فمثلاً كانت قلعة الركن فى الإسكندرية فى العام ١١٨٤هـ/ ١٧٧٠م تحتفظ بـ ٣٤ مدفع كان منها ٢٤ مدفعًا من النحاس (برونز) فيما كان سبعة فقط من الحديد(١٣٢).

وقد اعتمدت مصر بشكل أساسى على فرنسا فى تزويدها بالسلاح، وكان ذلك السلاح باهظ التكاليف، كما كان من الناحية العسكرية يمثل سوء حظ لمصر، فقد كان الحديد والصلب فى فرنسا ردىء المستوى، واستمرت فرنسا تصنع مدفعيتها من النحاس حتى عام ١٧٩٣م، وبالتالى فقد ظلت المدفعية المصرية تعتمد بشكل أساسى على هذه المدافع النحاسية(١٣٣).

وفى الوقت الذى كانت أوروبا آخذةً فى التوسع فى استخدام الحديد بشكل أكبر من النحاس بسبب تدنى تكلفته، وانتشار خامته فى إنجلترا(١٣٤)، كانت مصر تفتقد لمناجم مهمة لإنتاج خامات الحديد، كما كانت تفتقد للفحم الذى كان محرك الثورة الصناعية، بالإضافة إلى أن ثروتها الخشبية ظلت ضعيفة للغاية،لذلك لم يكن من المستغرب أن يكون فن الحدادة فنًا غير متقدم فى مصر(١٣٥).

ورغم ذلك فقد أدرك رجال الحكم والإدارة فى مصر بهذا التغير فى وقت مبكر، لذلك فقد كلف على بك عام١١٨٦هـ/ ١٧٧٢م، مدفعجى فرنسى يعمل فى خدمته بأن يحضر إلى مصر أربعة أو خمسة عمال من صناع الحديد بمنطقة بيمونت الإيطالية للاستعانة بهم فى صناعة المدافع، وفى العام ١٧٨٩طلب إسماعيل بك من قنصل فرنسا أن يأتى له بمشرف على صهر المعادن مع عدد من العمال يمكنهم صنع مدافع ومواسير بنادق من الحديد(١٣٦).

استخدام النحاس فى أدوات الطهى المنزلية:

ظل الفخار فترات طويلة من الزمن يحتل الدرجة الأولى فى صنع أدوات الطعام للإنسان فى مصر، ورغم استخدام كاسات الفضة والذهب فى قصور السلاطين واستخدام بعض الأدوات النحاسية على نطاق ضيق، غير أن القرن السادس عشر هو الذى شهد التوسع بشكل كبير فى استخدام النحاس فى الأدوات المنزلية.

والسؤال الآن متى تم التوسع فى استخدام النحاس المطلى بالقصدير فى أدوات الطهى؟ وما أثر ذلك على صحة الإنسان؟

يشير بروديل إلى أن القرن السابع عشر قد شهد توسع كبير فى الإنتاج وزيادة كبيرة فى عدد السكان، وقد كان ذلك واضحًا فى آسيا والدولة العثمانية وأوروبا، ويعزو بروديل ذلك إلى زيادة رفاهية الإنسان بسبب المنتجات الغذائية التى توافدت من العالم الجديد، وإلى تزايد المعروض من الفضة بعد اكتشاف مناجم الفضة فى أمريكا الجنوبية، والواقع أن تزايد المعروض من الفضة كان له أثر كبير، بالفعل على رفاهية المجتمعات إبان هذه الفترة.

والواقع أن الأثر الأكبر للفضة كان يرجع على قدرتها على طرد النحاس من سوق العملة إلى المجال الحرفى ودخول النحاس مجال الأدوات الإنتاجية الحرفية والمنزلية، فقد عزز الطعام المطهى من صحة الإنسان بلا شك، وكان ذلك تغيرًا حضاريًا حادًا، حيث تمكن الإنسان من الحصول على طعام أفضل، كما أن كثيرًا من الحاصلات التى يمكن تخزينها مثل البقول والحبوب وغيرها لا يمكن أن تؤكل ـ ما عدا القليل منها ـ إلا بعد طهيها، وتعتبر هذه الحاصلات خير ضمان للمجتمع فى أوقات المجاعات، كما أن استخدام الأوانى النحاسية للطهى قد غير من نوعية الطعام فى المجتمع: حيث زاد استهلاك المأكولات النباتية المصنعة، بالإضافة إلى اللحوم المطبوخة التى أصبحت سهلة الهضم والتناول، وكل ذلك عزز فى الواقع من صحة الإنسان.

فقد احتل النحاس وخاصة سبيكة النحاس الأصفر مركز الصدارة فى مصر العثمانية فى صناعة الأوانى والأدوات المعدنية ذات الاستخدام اليومى، ويرجع السبب فى إقبال العثمانيين على استخدام النحاس بصورة واسعة فى الأوانى المنزلية إلى وفرة النحاس فى الأناضول، وكان لا بد من استخدام القصدير فى طلاء الأوانى المعدة لطبخ الطعام، حيث ينتج عن استخدامه تكون طبقة تكسب الآنية مظهر الأوانى الفضية، وفى الوقت نفسه تحمى من التأثير السام للنحاس النقى المستخدم فى عمل الأوانى(١٣٧)، وعلى الرغم من أن الأوانى الفخارية ظلت مصدرًا أساسيًا للأدوات المنزلية فى أغلب المدن المصرية خلال العصر العثمانى، فقد أخذ التوسع فى استخدام النحاس فى الأوانى المنزلية يتزايد يومًا بعد آخر، منذ منتصف القرن السادس عشر(١٣٨).

فمنذئذ، كانت النساء فى الطبقات العليا عند زواجها يتضمن عقد زواجها جهازها من الأوانى النحاسية المهداة من زوجها مما يجعلها تتمكن من طهى الطعام فى بيتها ، فعند عقد قران على بن مصطفى التوفكجى على آمنة بنت عبد الله الرومية فى العام ٩٦٣هـ/ ١٥٥٥م، أصدقها ٧٠ دينارًا، وقام بإهدائها خمسة صحون نحاس ودست نحاس(١٣٩)، هكذا دخل النحاس نتيجة لتراجع أسعاره الحياة المنزلية، ومن خلال دخوله حيز شوار النساء أخذ نمط الطعام والنظام الغذائى للإنسان فى مصر فى التطور بصورة تدريجية(١٤٠).

بل إن تزايد الطلب فى السوق المصرى على الأوانى النحاسية خلال النصف الثانى من القرن السادس عشر. دفع بعض الحرفيين الأتراك إلى الهجرة إلى مصر من أجل العمل فى عمليات صناعة الأدوات النحاسية المنزلية؛ حيث تميزت تركيا بوفرة نحاس الأناضول والنشاط الكبير لهذه الحرفة هناك. فمثلاً توفى بالقاهرة فى العام ٩٨٨هـ/ ١٥٨٠م الأسطى حاجى بن بهلول بن أحمد الأردبيلى وكان أهم ما يمتلكه قوالب نحاس معدين لسبك الطشوت والصحون النحاس(١٤١).

كما برزت إلى الوجود ظاهرة جديدة هى تأجير الأدوات النحاسية للطوائف الحرفية العاملة فى الحرف الغذائية فمثلاً فى العام ١٠٠٩هـ/ ١٦٠٠م. توفى الحاج محمد بن أحمد الحلبى وقد ترك لابنتيه فاطمة وبدر عددًا من الأوانى والطواجن النحاسية كان الوصى يقوم بتأجيرها لطائفة السماكين فى بولاق مقابل ٢٤٥ بارة شهريًا. حيث كانوا يقومون بطهى وقلى السمك بها(١٤٢). كما دخل النحاس مجال الأوقاف التى يوجد بها عمليات تقديم الطعام فمثلاً فى عام ١١٩٥هـ/ ١٧٨٠م قام الشيخ محمد أبو الأنوار السادات بوقف وقف كبير على زاويتهم، وكان من ضمن هذا الوقف ألفا رطل من الحلل والمراجل النحاسية من أجل إعداد الطعام للمترددين على الزاوية(١٤٣)، كما قامت بعض الطوائف الحرفية بشراء كميات كبيرة من الأوانى والأدوات النحاسية وكونت بهذه المجموعات وقفًا يصرف ريعه على فقراء الطائفة والمحتاجين من أفرادها، من خلال تأجير هذه الأدوات للمحتاجين إليها، فمثلاً فى العام ١١٣٨هـ/ ١٧٢٥م،

قامت طائفة القطانين بإنشاء وقف ضم عددا كبيرا من الادوات النحاسية، على أن يتم تأجيرها لصالح الطائفة(١٤٤).

إن دراسة عينة من التركات الموجودة فى القرن السابع عشر، والثامن عشر أوضحت أن هذه التركات تحتوى على ما بين ١٠ و ١٥٪ من قيمتها أدوات منزلية نحاسية يتم استخدامها كأدوات منزلية بشكل أساسى(١٤٥)، وإن كانت ترتفع فى تركات النساء لتصل إلى ما بين ٢٥ و٣٥٪ من حجم هذه التركات(١٤٦)، وخلال القرن الثامن عشر تزايد انتشار استخدام الأدوات النحاسية فى المنازل بين أبناء الطبقات المتوسطة من الحرفيين فمثلاً عند عقد قران محمد بن سالم بن سالم الزيات على آمنة بنت محمد عبد الفتاح الشهير ببحبح السكرى قدم لها كمهر ١٢ ديناراً، "وعشرة صحون نحاس، وحلتين نحاس صغار، وطشت وإبريق نحاس، وثلاث صوانى نحاس"(١٤٧).

وتشير المصادر المعاصرة إلى أهمية الأدوات النحاسية خلال الموائد الكبيرة التى كان يعقدها الأمراء فيقول أحمد الدمرداش مثلاً فى العام١١٠٦هـ/ ١٦٩٤م: "وإذا إبراهيم بيك شنب طلع بندر إسكندرية أرسل ساعى لكتخداه نزل الحلى بالعازق والنحاس والطباخين يعملوا له سماط"(١٤٨)، وهكذا تتكرر دائما كلامات النحاس والطباخين فى أغلب مصادر العصر، عندما تكون هناك موائد كبرى يقيمها الباشاوات والأمراء.

وعلى الرغم من ذلك فقد ظلت الأوانى الفخارية المصدر الأساسى للأوانى والأدوات المنزلية(١٤٩) فى الطبقات الدنيا فى المجتمع المصرى بسبب عدم استطاعة الغالبية العظمى من سكان القطاع الريفى امتلاك أدوات مائدة من النحاس، ويحدثنا وصف مصر عن الفلاحين الموجودين فى القرى والذين يعدون الفول فى الجرار الفخارية (١٥٠)، وربما لم يكن هؤلاء الفلاحون يطبخون فى الأوانى النحاسية إلا فى المناسبات السعيدة مثل الأفراح، ومن أجل ذلك فقد ظهرت مهن جديدة مثل الطباخ فى الأفراح فمثلاً كان أحمد بن زين الدين الشهير بابن زويته يعمل كطباخ فى الأفراح وجاءت تركة الرجل فى أغلبها حلل نحاس؛ حيث مثلت هذه الأدوات النحاسية ٨٠٪ من تركته، كان يقوم بطهى الطعام بها(١٥١).

هكذا علينا أن لا نبالغ فى انتشار استخدام النحاس لدى عامة المجتمع فى هذا الوقت المبكر، غير أنه مع نهاية القرن الثامن عشر أصبحت تركات النساء فى الطبقات المتوسطة فى جلها مليئة بالأدوات المنزلية النحاسية من تناجر وأصحن وغلايات وصوان نحاسية، وطشوت للحمامات وغيرها من الأدوات المختلفة، وهكذا أصبحت المشغولات النحاسية تشغل حتى لدى الطبقات البسيطة حيزًا كبيرًا من أدوات حياتهم، وكان ذلك يعنى تغير مهم فى نوعية الحياة سواء فى طعام الأسر المتوسطة أو حتى الفقيرة أو فى طرق حياتهم مع تطور غسيل الملابس والاستحمام بشكل دورى فى المنازل بالماء الدافئ.

وقد أدرك محمد على منذ بداية حكمه أهمية الأدوات النحاسية سواء للاستخدام المنزلى أو للصناعات المختلفة لذلك فقد أنشأ فى عام ١٢٣١هـ/ ١٨١٦م مسبكًا كبيرًا لسبك الأوانى والأدوات النحاسية، وفى ذلك يقول الجبرتى: "ومن المتجددات أيضًا: محل بخطة تحت الربع يعمل به وتسبك أوانى ودسوت من النحاس فى غاية الكبر والعظم"(١٥٢).

طائفة النحاسين

كان صناع النحاس مثلهم مثل أغلب الحرفيين فى القاهرة ينتظمون فى طائفة واحدة هى طائفة النحاسين، وكانت عملية اختيار شيخ لهم تتم وفقًا لرغبتهم غالبًا، حيث كان يتم اختياره من قبلهم ثم يقر القاضى تعيينه فى منصبه، حيث كانت مهمة شيخ الطائفة غالبًا الدفاع عن مصالح الطائفة، والتدخل لدى السلطات لتوفير المواد الخام اللازمة للصناعة فى أوقات الأزمات، ولم يكن منصب شيخ الطائفة منصبًا وراثيًا كما أشيع مرارًا، ولكن سيطرة بعض العائلات على المنصب جاءت فى الواقع من دورها القوى فى صناعة وتجارة النحاس. وكان للطائفة جهازها الإدارى، حيث كان التنظيم هرميًا، فكان يأتى على رأس الطائفة شيخ الطائفة، ثم الكتخدا أو النائب، ثم النقيب ثم الكاتب، وأخيرًا الجابى (المحصل) الذى كان عليه جمع الضرائب والأموال المقررة على كل محل وورشة من محلات تجار الطائفة(١٥٣).

وعلى أية حال فقد كان شيخ النحاسين واحدًا من كبار تجار القاهرة(١٥٤)، حيث نمت إلى حد كبير ثروات النحاسين، وهو ما يرتبط ارتباطًا وثيقًا بتوسع استهلاك النحاس وتزايد الطلب عليه إبان هذه الحقبة، والحق أن القاهرة شهدت مع منتصف القرن السادس عشر تزايد نشاط طائفة النحاسين بصورة كبيرة(١٥٥)، حيث تزايدت أعدادهم وبالتالى تزايدت الكميات المصنعة من الأدوات النحاسية التى دخلت إلى حياة الناس(١٥٦)، وأصبحت طائفة النحاسين واحدة من كبريات الطوائف الحرفية فى مصر، بل سرعان ما انقسمت هذه الطائفة طائفة جديدة نتيجة لتزايد وتشعب أعمالها وهى طائفة المبيضين للنحاس، حيث تزايد الطلب على هذه الطائفة بشكل كبير كلما تزايد دور النحاس فى الأدوات المنزلية، وكانت هذه الطائفة تقوم باستخراج أكسيد النحاس "يسمى طوبان" من المراجل التى يبيضونها بالقصدير، وكان أكسيد النحاس هذا يستخدم فى طلاء بعض الأدوات الفخارية فتعطيه اللون الأزرق(١٥٧).

ويعلق جيرار على النحاسين بقوله «إن فنهم متقدم للحد الكافى، وأن طرق طلاء هذه الأوانى النحاسية هى نفسها الطرق التى نتبعها نحن فى أوروبا» ويرجع جيرار تقدم مصر فى ذلك إلى وجود ملح النشادر الذى يستخدم فى عمليات الطلاء مع القصدير بوفرة فى مصر(١٥٨).

بيد أن شابرول يشير إلى المهارة الكبيرة للحرفيين المصريين فيقول: "ويستخدم العمال أقدامهم بنفس المهارة التى يستخدمون بها أيديهم، وهذا مما يزيد فى سرعة إنجاز العمل، وهذه العادة شائعة عند النجارين والنحاسين والنساجين، والقيطانية وعند كل الحرفيين عمومًا"(١٥٩).

وقد تركز النحاسين فى سوق النحاس بخط بين القصرين. وكان النحاس التركى (الرومى) يتركز بشكل رئيسى فى خان النحاس(١٦٠)، كما انتشر النحاسون فى باب زويلة وباب الخلق، وخان الخليلى(١٦١)، وقد بلغ خان الخليلى قمة ازدهاره فى هذا المجال خلال القرن السابع عشر فقد ورد فى وثائق المحاكم أن الخان كان يضم خلال تلك الفترة (١٦٧٩ - ١٧٠٠) عددًا يماثل عددهم فى شارع بين القصرين، بيد أن مبيضى النحاس تركزوا بشكل أساسى فى حى

الجمالية، ومن خلال مؤشرات ريمون الخاصة بتركات الحرفيين كان النحاسون يحتلون المرتبة الأولى بين متوسطات تركات الحرفيين، مما يدل على تقدم فنهم بشكل كبير[١٦٢].

على العموم فإذا كانت الثورة الصناعية الأولى قد حدثت منذ نهاية القرن الخامس عشر، فإن هذه الثورة حملت فى أحشائها تطورات صناعية جوهرية ارتبطت فى الأساسى بالتوسع فى تقنيات استخدام النحاس، فقد أدى توافر المعادن بخاصة الذهب والفضة والنحاس إلى تراجع دور النحاس فى أسواق العملات، ليدخل بشكل واسع إلى ميدان الحرف والصناعة، ونتج عن ذلك العديد من المخترعات التى أحدثت نقلة نوعية كبيرة فى حياة الإنسان، وبالطبع ليس يعنى ذلك أن النحاس لم يكن مستخدمًا فى مجالات الحرف قبل ذلك ولكننا نتحدث عن تطورات على مستوى القاعدة الأوسع فى الاستخدام والتقنية المستخدمة فى صناعته وصهره وسحبه، وطلائه بالقصدير، وبالتالى استطاعت أغلب الحرف الغذائية استخدامه كأدوات إنتاج لها، وفى تشكيل أوانى الطهى، كما استخدم بشكل كبير فى عمليات صناعة الملابس والجلود وصباغتها، كما استخدم فى صناعة الأختام والموازين والساعات، كما انتشر إنتاج المدفعية وأدوات الصناعة المختلفة وأدوات الموسيقى.

وكان الانتصار الأكبر فى الثورة الصناعية الثانية خلال نهاية القرن الثامن عشر فى استخدام فحم الكوك فى صهر وسحب الحديد، فقد كان التقدم قد تحدد بالقدرة على تقنية الصهر والسحب للمعادن وبخاصة الحديد.

هكذا يمكننا القول إن الثورة الصناعية تنقسم إلى مرحلتين هما عصر النحاس والتوسع فى استخدامه، منذ القرن السادس عشر وحتى القرن الثامن عشر، ثم عصر الحديد منذ القرن الثامن عشر وحتى نهاية القرن التاسع عشر، كما يمكننا القول إنه لم تكن هناك فروق جوهرية بين الشرق والغرب الأوروبى إلا بشكل نسبى فى بعض المجالات وأن التغير فى التقنيات جاء مع استخدام فحم الكوك بشكل كبير فى عمليات صهر وصنع الحديد خلال الربع الأخير من القرن الثامن عشر، فلم تكن هناك فروق جوهرية كبيرة بينهما حتى هذه اللحظات الفارقة فى تاريخ العالم.

الهوامش

(١) كان النحاس أقدم المعادن التى استخدمها الإنسان، ويرجع ذلك إلى أنه يوجد فى الطبيعة على شكل عروق على درجة كبيرة من النقاوة. فيليب رفله، الجغرافية الاقتصادية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٧، ص٣٠٣.

(٢) القصدير من أقدم المعادن التى عرفها الإنسان، وقد استخدم مع النحاس فى تشكيل سبيكة البرونز، ويوجد القصدير فى رواسب وعروق معدنية، غير أن أكبر أهمية للقصدير جاءت نتيجة لأهميته فى طلاء الأوانى النحاسية ثم فيما بعد الحديدية بطبقة تحول بينهما وبين الصدأ. فيليب رفله، المرجع السابق، ص٢١٢.

(٣) أندريه ريمون، مصر وقهوة اليمن، مجلة المعهد الفرنسى للدراسات القانونية والاجتماعية "سيداج"، مجلد ١٢، القاهرة، ١٩٩٥، ص١٨٤.

(٤) جاء فى تركة إبراهيم بن محمد بن أبى الفضل بن سيدى إبراهيم أبى المكارم بن وفا، استخدام النحاس كأوان منزلية: حيث ظهر النحاس المستخدم كأطباق فى المنزل فمثلاً كان لدى الشيخ أطباق نحاس بلدى والطشوت النحاس وقد بلغ ثمن الطبق الصغير ١٠ نصف فضة، القسمة العربية، س١، ص٢، م٤، بتاريخ ٩٧٠هـ/ ١٥٦٢.

(٥) أندريه ريمون، فصول من التاريخ الاجتماعى للقاهرة العثمانية، ترجمة: زهير الشايب، روز اليوسف، القاهرة، ١٩٧٤، ص١٤٧.

(٦) القسمة العسكرية، س٢٠، ص٢٢٧، ٥٤٥ بتاريخ ١٠٠٦هـ/ ١٥٩٧م.

(٧) جيمس بيرك، عندما تغير العالم، ترجمة: ليلى الجبالى، مراجعة: شوقى جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٨٥، الكويت، ١٩٩٤، ص٢٢٣.

(٨) فيليب رفلة، المرجع السابق، ص ٣٠٣.

(٩) لم يكن بمصر فى العصر العثمانى أى مصدر محلى للمعادن اللازمة لضرب النقود بأنواعها الثلاثة المختلفة (الذهب والفضة والنحاس)، بعدما توقفت مناجم الذهب بوادى العلاقى بالصحراء الشرقية عن العمل كسائر المناجم الأخرى فى مصر العليا منذ القرن السابع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى، كما تراجع دور المصدر المحلى الثانى للذهب وهو كنوز الفراعنة بتراجع البحث عن المقابر الفرعونية، وإن تخللت الفترة العثمانية بعض هذه الكشوف البسيطة، راجع: أحمد الصاوى، المرجع السابق، ص٢٣٣.

(١٠) شوقى عبد القوى عثمان، التجارة بين مصر وإفريقيا فى عصر المماليك، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،٢٠٠٠، ص١٠٢.

(١١) وظل ذلك فى الواقع المصدر الرئيسى للذهب فى مصر، ويقدر علماء الحملة الفرنسية أن مصر كانت تستورد من الذهب الإفريقى عند نهاية القرن الثامن عشر بـ ١٠٠٠ أو ١٢٠٠ قنطار من تراب الذهب فى كل عام صامول برنارد : وصف مصر، الحياة الاقتصادية فى مصر فى القرن الثامن عشر "الموازين والنقود"، الجزء الثالث، ترجمة: زهير الشايب، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٨٠، ص ١٨٨، ص١٨٩.

(١٢) محمد عبد الغنى الأشقر، تاريخ التوابل فى مصر فى العصر المملوكى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٩٩، ص٢٢٣.

(١٣) قدر الياهو أشتور أنه فى القرن الخامس عشر بشكل عام كان ٤٠٪ من السلع المستوردة من الشرق إلى أوروبا كان يتم مقايضتها ببضائع غربية، و٦٠٪ كان يدفع ثمنها بالمعادن الثمينة، كما يعتقد أيضًا أن ثلثى هذه التجارة كانت بأيدى تجار البندقية، أشتور، التاريخ الاقتصادى والاجتماعى للشرق الأوسط فى العصور الوسطى، ترجمة: عبد الهادى عبلة، مراجعة: أحمد غسان سبانو، دمشق، ١٩٨٥،

(١٤) شوكت باموك، التاريخ المالى للدولة العثمانية، تعريب: عبد اللطيف الحارس، المدار الإسلامى، طرابلس، ليبيا، ٢٠٠٥ ص٩٦.

(١٥) ربيع حامد خليفة، الفنون الإسلامية فى العصر العثمانى، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ٢٠٠١، ص١٣٢.

(١٦) فرنان بروديل، دراسات فى النقود والحضارات من ذهب السودان إلى فضة أمريكا أو من مآسى البحر المتوسط، ضمن كتاب بحوث فى التاريخ الاقتصادى، ترجمة: توفيق إسكندر، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، مطابع دار النشر للجامعات المصرية، القاهرة، ١٩٦١، ص٨٥.

(١٧) محمد عبد الغنى الأشقر، المرجع السابق، ص٤٥٧.

(١٨) رأفت النبراوى، النقود الإسلامية فى مصر عصر دولة المماليك الجراكسة، مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر، القاهرة، ١٩٩٦، ص٣١٨ .

(١٩) أشتور، المرجع السابق، ص٣٨٩.

(٢٠) هايد، تاريخ التجارة فى الشرق الأدنى فى العصور الوسطى، ترجمة: أحمد رضا محمد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الجزء الثالث، القاهرة، ١٩٩٤، ص٣١٤

(٢١) محمد عبد الغنى الأشقر، المرجع السابق، ص٤٥٧.

(٢٢) البيومى إسماعيل الشربينى، مصادرة الأملاك فى الدولة الإسلامية عصر سلاطين المماليك، جـ٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧، ص١٤٣.

(٢٣) عثمان على محمد عطا، الأزمات الاقتصادية فى مصر فى العصر المملوكى وأثرها السياسى والاقتصادى والاجتماعى ٦٤٨ ـ ٩٢٣هـ/ ١٢٥٠ ـ ١٥١٧م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢، ص٢٤١ .

(٢٤) البيومى إسماعيل الشربينى، المرجع السابق، جـ٢، ص١٣٣.
(٢٥) قاسم عبده قاسم، عصر سلاطين المماليك، المرجع السابق، ص ٢٤٩.
(٢٦) المرجع السابق، ص١٣٥.
(٢٧) عثمان على محمد عطا، المرجع السابق ، ص٢٤١.
(٢٨) البيومى إسماعيل الشربينى،المرجع السابق، جـ٢، ص١٤٤.
(٢٩) أشتور، المرجع السابق، ص٤١٨.
(٣٠) رأفت النبراوى، المرجع السابق، ص ٢٣٠.
(٣١) ابن إياس، بدائع الزهور فى وقائع الدهور، جـ٥، تحقيق: محمد مصطفى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤ ص١٧٤.
(٣٢) ضربت الأقجة العثمانية لأول مرة فى عصر السلطان أورخان فى عام ٧٢٩هـ/ ١٣٢٨م، وجاءت هذه النقود مماثلة للنقود التى ضربها السلاجقة على الطراز البيزنطى، وكلمة أقجة: هى ترجمة لكلمة Asporn البيزنطية وتعنى البيضاء، أحمد الصاوى، النقود المتداولة فى مصر العثمانية، مركز الحضارة العربية، القاهرة،٢٠٠١، ص٧٩.
(٣٣) ربيع حامد خليفة، المرجع السابق، ص١٣٣.
(٣٤) قانون نامة مصر الذى أصدره السلطان سليمان القانون لحكم مصر، ترجمة: أحمد فؤاد متولى، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٦، ص٩٢.
(٣٥) محكمة طولون الشرعية، س ١٧٨، ص ٢٨٨، م ١١٢٣ بتاريخ ٩٩١هـ/ ١٥٨٣م .
(36) Michel Tuchscherer:Stbillite monetaire dans L' Egypte ottomane du XVI siecle et commerce de l'or en poudre a partir du bilad al- Takrur, papers From The Third Conference For ottoman In Egypt, Edited by Dainiel crecelius, muhammad husam al- Din Isma' il, cairo, 2004, p 45.
(٣٧) حسام محمد عبد المعطى، صناعة الأقمشة وتجارتها فى مصر خلال العصر العثمانى ١٥١٧ - ١٨١٧رؤية وثائقية جديدة، مجلة الروزنامة، العدد الرابع، ٢٠٠٦، ص ٣٠٨.
(٣٨) طولون الشرعية، س١٦٢، ص٢١، م١٣٠، وغيرها بتاريخ ٩٤٠هـ/ ١٥٣٣م.
(٣٩) تركز التجار المغاربة والأفارقة العاملين فى تجارة تراب الذهب فى حى طولون، لذلك فقد تحول هذا الحى إلى المعقل الرئيس لتجارة تراب الذهب والصفقات التى تتم فيه، راجع، حسام محمد عبد المعطى، العائلة والثروة البيوت التجارية المغربية فى مصر العثمانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩، ص١٥١.
(٤٠) بوفيل، الممالك الإسلامية فى غرب إفريقيا وأثرها فى تجارة الذهب عبر الصحراء الكبرى ، ترجمة: زاهر رياض، الأنجلو المصرية، ١٩٦٨، ص ١٧٤.
(٤١) محمد الغربى، بداية الحكم المغربى فى السودان الغربى، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨٢، ص ٥٦٩.
(42) Walz Terence, Trade Between Egypt and Bilad Al-Sudan, ١٧٠٠-١٨٢٠, Cairo, 1978, P.118.

(٤٣) الصالحية النجمية: س ٤٨٦، ص ٣٨٥، م ١٥٢٥ بتاريخ ١٠٢٤هـ/ ١٦١٥م.

(٤٤) الباب العالى: س ٢١، ص ٢٧٤، م ٧٦٩ بتاريخ ٩٧٠هـ/ ١٥٦٢م.

(٤٥) الصالحية النجمية، س ٤٨٦، ص ٣٨٥، م ١٥٢٥ بتاريخ ١٠٢٤هـ/ ١٦١٥م.

(٤٦) القسمة العربية، س١، ص٦٧، م٩٩ بتاريخ ٩٧٠هـ/ ١٥٦٢م.

(٤٧) وتشير الدراسات الحديثة إلى أن الإنتاج الأمريكى من الفضة بلغ خلال القرن السادس عشر ١٧٠٠٠طن، وبما يعادل ١٧٠ طنًا فى كل عام، وأنه ارتفع خلال القرن السابع عشر إلى ٤٢٠٠٠طن، وبما يعادل ٤٢٠ طنًا فى كل عام، وأن أوروبا استوردت من أمريكا خلال القرن السابع عشر ٣١٠٠٠طن من الفضة، وشحنت أوروبا فى اتجاه الشرق بدورها ١٢٠٠٠طن، بما يعادل ٤٠٪ من الفضة الواصلة إلى أوروبا، هكذا توضح هذه الدراسات أن ٧٠٪ من الفضة الأمريكية تم شحنها إلى أوروبا، وأن ٤٠٪ من الفضة الواصلة إلى أوروبا تم إعادة شحنها فى اتجاه المشرق، وكانت مصر تستأثر بجزء كبير من هذه الفضة، نتيجة لحاجة أوروبا إلى العديد من سلعها مثل الكتان والأرز والقطن أو بضائع الشرق القادمة من خلالها مثل: التوابل والبن والأقمشة القطنية، أندريه جوندر فرانك، الشرق يصعد ثانية الاقتصاد الكوكبى فى العصر الآسيوى، ترجمة: شوقى جلال، المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠، ص٢٣١.

(٤٨) الإسكندرية الشرعية، س٢٩، ص٢٧٣، م٨١١ بتاريخ ١٠٠٠هـ/ ١٥٩١م.

(٤٩) أندريه ريمون، الحرفيون والتجار فى القاهرة فى القرن الثامن عشر، ترجمة: ناصر أحمد إبراهيم وباتسى جمال الدين، مراجعة وإشراف: رءوف عباس، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥، ص١٢٩.

(٥٠) ناصر أحمد إبراهيم، الأزمات الاجتماعية فى مصر فى القرن السابع عشر، دار الآفاق العربية، القاهرة، ١٩٨٨، ص٨٨.

(٥١) أحمد الصاوى، المرجع السابق، ص١٣٤.

(٥٢) فرنان بروديل، الحضارة المادية والاقتصاد والرأسمالية،الجزء الثانى، ترجمة: مصطفى ماهر، دار الفكر للدراسات والنشر، القاهرة، الحضارة المادية، ١٩٩٣، ص٥٢٣.

(٥٣) اشتور، المرجع السابق، ص٤٢٢.

(٥٤) محسن شومان، اليهود فى مصر العثمانية حتى القرن التاسع عشر، جـ٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص ٢٦٢.

(٥٥) الباب العالى، س٤٩، ص٦٠٠، م٣١٨٣ بتاريخ ٩٩٢هـ/ ١٥٨٤م.

(٥٦) القسمة العسكرية، س٢٢، ص٦٢، م١٤٣ بتاريخ ١٠٠٧هـ/ ١٥٩٨م.

(٥٧) محسن شومان، جـ٢، المرجع السابق، ٢٦٧.

(٥٨) فرنان بروديل، الحضارة المادية، جـ١، المرجع السابق ، ص٥٥٢.

(٥٩) شوكت باموك، المرجع السابق، ص٨٧.

(٦٠) القسمة العربية، ٧، ص١٠٩، م١٩٠، بتاريخ ٩٨٨هـ/ ١٥٨٠م.

(٦١) القسمة العسكرية، س٨١، ص٣٨٨، م٥٦٥، بتاريخ ١٠٩٩هـ/ ١٦٨٧م.

(٦٢) شوكت باموك، المرجع السابق، ص٨٧.

(٦٣) احمد الصاوى، المرجع السابق، ص١٢٣.

(٦٤) شوكت باموك، المرجع السابق، ص١٢٣.

(٦٥) آندريه ريمون، جـ١، طوائف الحرف، ، ص ١٢٨.

(٦٦) القسمة العربية، س٥، ص٢٦٤، م٤٣٠، بتاريخ ٩٨٥هـ/ ١٥٧٧م.

(٦٧) شوكت باموك، المرجع السابق، ص٨٧.

(٦٨) وخلال عهد السلطان مراد الرابع ١٠٣٢ـ١٠٥٠هـ/ ١٦٢٢ ـ ١٦٤٠م.

(٦٩) الزر المحبوب كلمة فارسية بمعنى الذهب، والزر المحبوب هو الدينار الذهبى، وغالبًا ما كان يعرف باسم السلطان الذى ضرب فى عهده، وكان سعره ٧٥ بارة إبان هذه الفترة.

(٧٠) يوسف الملوانى، تحفة الأحباب بمن ملك مصر من الملوك والنواب، تحقيق: عماد أحمد هلال و عبد الرازق عيسى، العربى للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٠، ص٢٤٧ .

(٧١) احمد شلبى عبد الغنى، أوضح الإشارات فيمن تولى مصر القاهرة من الوزراء والباشوات، تحقيق: عبد الرحمن عبد الرحيم، مكتبة الخانجى، القاهرة، ١٩٨٧، ص١٤٥ .

(٧٢) القسمة العربية، س٣٢، ص٧١٥، م٢٤٨، بتاريخ ١٠٤٢هـ/ ١٦٣٢م.

(٧٣) عند تحديد سعر النحاس يجب أن نضع فى اعتبارنا أولاً هل هو نحاس خام، أم أوان وهل هذه الأوانى مستعملة أم لا، فمثلاً فى العام ١١٧٢هـ/ كان رطل النحاس الأوانى المستعملة يساوى ١٧بارة، وكان رطل النحاس الخام (القرصة) يساوى ١٦بارة، وكان رطل النحاس فى الأوانى الجديدة يساوى ٢٢بارة، أى أن تصنيع الرطل النحاس كان يساوى سته بارات، راجع ـ على سبيل المثال ـ الدشت، س٢٦٨، م٢٩٥، بتاريخ ١١٧٢هـ/ ١٧٥٨م، محكمة إسكندرية الشرعية، س٩٤، ص٢٠، م٢٩ بتاريخ ١١٨٦هـ/ ١٧٧٢م.

(٧٤) أحمد الدمرداش كتخدا عزبان، الدرة المصانة فى أخبار الكنانة، تحقيق: دانيال كريسيليوس، وعبد الوهاب بكر، دار الزهراء للنشر، القاهرة، ١٩٩٢، ص١٣١.

(٧٥) أحمد الصاوى، المرجع السابق، ص١٢٢.

(٧٦) ورغم أن كل الدلائل تشير إلى عدم وجود معدن النحاس فى مصر فإن وصف مصر يشير إلى اكتشاف مناجم للنحاس فى مصر خلال القرن الثامن عشر فى جبل يسمى برام فى مواجهة أسوان، جومار، موسوعة وصف مصر، مدينة القاهرة الخطوط العربية على عمائر القاهرة، الجزء العاشر، ترجمة: منى زهير الشايب، الهيئة المصرية العامة للكتابة، القاهرة، ٢٠٠٢، ص٢٨٩.

(٧٧) جيرار، المصدر السابق، ص٢٦٢، ص٢٧٦.

(٧٨) المصدر السابق، ص٣٣٢.

(٧٩) يذكر أن يوحنا جوتنبرج صنع حروفه الأولى للطباعة من النحاس فى العام ١٤٣٦م، وكانت الحروف الجديدة تصف فى خط مستقيم وتوزع أو تفرق فى سهولة عند الفراغ من الطبع، ولما كانت تكاليف صنعها باهظة نتيجة لغلاء النحاس، لذلك فقد استخدمت الأحرف المسبوكة من قوالب من الرمل المهذبة بالمنقش، وبين عامى ١٤٥٣و١٤٥٥ تمكن بطرس شريفو من صنع أمهات (قوالب) من النحاس، خليل صابات، تاريخ الطباعة فى الشرق العربى، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦، ص١٤.

(٨٠) فيكتور مورجان، تاريخ النقود، ترجمة: نور الدين خليل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣، ص٢١١.

(٨١) أندريه جوندر فرانك، المرجع السابق، ص ٢٤٨.

(٨٢) عفاف مسعد السيد العبد، دور الحامية العثمانية فى تاريخ مصر (١٥٦٤ ـ ١٦٠٩)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص١٧١.

(٨٣) محمد بن أبى السرور البكرى، كشف الكربة فى رفع الطلبة، تحقيق: د/ عبد الرحيم عبدالرحمن عبد الرحيم، مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، العدد الثالث والعشرون، القاهرة، ١٩٧٦، ص٢٩٨.

(٨٤) الباب العالى، س٦٩، ص٢٢٨، م١٠٥٢ بتاريخ ١٠٠٨هـ/ ١٥٩٩م.

(٨٥) تمت هذه العينة على السجلين رقمى ٤٠ و٤١ من سجلات القسمة العسكرية، حيث تم رصد ٣٨ تركة لهؤلاء الملتزمين، وراجع ـ على سبيل المثال ـ القسمة العسكرية، س٤٠ ص٧٢ م١٠٢، بتاريخ ١٠٣٧هـ/ ١٦٢٧م.

(٨٦) القسمة العسكرية، س٤٠، ص١٧٧، م٢٥٥، بتاريخ ١٠٣٨هـ / ١٦٢٨م.

(٨٧) قاسم عبده قاسم، عصر سلاطين المماليك، التاريخ السياسى والاجتماعى، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٣٢٠.

(٨٨) تشير سجلات المحاكم إلى أن هذه الطائفة لم يصبح لها ثقل كبير قبل الربع الثانى من القرن السابع عشر، دشت، س١٤٩، ص٤٣٢، بتاريخ ١٠٤١هـ/ ١٦٣١م.

(٨٩) شوكت باموك، المرجع السابق، ص٢١٩.

(٩٠) القسمة العسكرية، س٦٤، ص٣٣٨، م٤٩٨ بتاريخ ١٠٥٨هـ/ ١٦٤٨م.

(٩١) كانت عمليات بياض (جلى) النحاس هذه تستخدم الرمل الساخن والزرنيخ لقشط الطبقة المكونة على النحاس، من التصدير المحترق، ثم يتم طلى النحاس بالقصدير من جديد، وكانت وما زالت هذه المادة المحترقة تستخدم فى طلاء الأوانى الفخارية.

(٩٢) القسمة العربية، س١١، ص١٠٨، م١٨٣ بتاريخ ١٠٠٣هـ/ ١٥٩٤م.

(٩٣) الدشت، س١٤٩، ص١٦٩، بتاريخ ١٠٤١هـ/ ١٦٤١م.

(٩٤) القسمة العربية، س١٣، ص١٣٧، م٢٤٣، بتاريخ ١٠١٣هـ/ ١٦٠٤م.

(٩٥) الدشت، س١١٦، ص١٨٥، بتاريخ ١٠٠٩هـ/ ١٦٠٠م.

(٩٦) محافظ الدشت، س١٤٥، ص٢٢٤، بتاريخ ١٠٣٧هـ/ ١٦٢٧م.

(٩٧) كان القرش يساوى فى هذا العام ٣٠ بارة.
(٩٨) القسمة العسكرية، س٣٨، ص١١٣، م١٣٤، بتاريخ ١٠٣٤هـ/ ١٦٢٤م: الدشت، س١٤٥ ص٧٩، بتاريخ ١٠٣٧هـ/ ١٦٢٧م.
(٩٩) القسمة العربية، س١٨، ص٤٢، م٧٥ بتاريخ ١٠١٥هـ/ ١٦٠٦م.
(١٠٠) الدشت، س١١٤، ص٨٨٧، بتاريخ ١٠٠٧هـ/ ١٥٩٨م.
(١٠١) الدشت، س١٣٢، ص٥٦٠، بتاريخ ١٠٢١هـ/ ١٦١٢م.
(١٠٢) القسمة العربية، س٢٨، ص١٧٠، م٢٥٣.
(١٠٣) جيرار، المصدر السابق، ص٢٢٢.
(١٠٤) المصدر نفسه ، ص٢١٩.
(١٠٥) عبد الحميد سليمان تاريخ الموانئ المصرية فى العصر العثمانى، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٥، ص٣٥٠.
(١٠٦) بشارة دومانى، إعادة اكتشاف فلسطين أهالى جبل نابلس ١٧٠٠ ـ ١٩٠٠، ترجمة: حسنى زينة، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ٢٠٠٢، ص١٦٦.
(١٠٧) إسكندرية الشرعية، س١٠٠، ص٢٤٦، م٤٠٤ بتاريخ ١١٩٧هـ/ ١٧٨٢م.
(١٠٨) ربيع حامد خليفة، الفنون الإسلامية فى العصر العثمانى، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ٢٠٠١، ص ١٥٥، ص ١٥٦.
(١٠٩) ج . دى شابرول، المصدر السابق، ص / ٢٥٥.
(١١٠) كانت هذه القوالب فى البداية من الخشب، ولكنه سرعان ما كان يتلف بعد أن يتشرب بمواد الصباغة، القسمة العسكرية، س٢٢٣، ص٤٢٤، م ٥١٨ بتاريخ ١٢٠٨هـ/ ١٧٩٣م.
(١١١) قوصون الشرعية، س٢٥٨، ص / ٢١٦، م٦٠٦، بتاريخ ١٠١٣هـ/ ١٦٠٤م.
(١١٢) إسكندرية الشرعية، س٧٨، ص٣٣٠، م٤٩٦ بتاريخ ١١٥٧هـ/ ١٧٤٤م.
(١١٣) ج. دى شابرول، المصدر السابق، ص / ١٣٨.
(١١٤) الباب العالى، س١٠٨، ص١٣٤، م٤٤٥ بتاريخ ١٠٣٥هـ/ ١٦٢٥م.
(١١٥) محكمة دمياط الشرعية، س٦٠، ص٧٤، م١٤٨ بتاريخ ١٠٢٨هـ/ ١٦١٨م.
(١١٦) الصالحية النجمية، س٥٠٢، ص٢٢٩، م٧٠٢ بتاريخ ١٠٨٢هـ/ ١٦٧١م.
(١١٧) جولوا، وصف مصر، وصف مدينة رشيد، ضمن كتاب، المدن والأقاليم المصرية، ترجمة زهير الشايب، مكتبة الخانجى، القاهرة، ١٨٨٤، ص٢٤٢.
(١١٨) إدوارد وليم لاين، عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم١٨٣٣ ـ ١٨٣٥، ترجمة: سهير دسوم، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٩٩، ص٢٤٤.
(١١٩) أندريه ريمون، فصول من التاريخ الاجتماعى للقاهرة العثمانية، ترجمة: زهير الشايب، روز اليوسف، القاهرة، ١٩٧٤، ص١٤٧.
(١٢٠) القسمة العسكرية، س١١٨، ص٣٣٩، م٥٠٦، بتاريخ ١١٣٢هـ/ ١٧١٩م.
(١٢١) إسكندرية الشرعية، س١٠٩، ص٢٠، م٣٦ بتاريخ ١٢١١هـ/ ١٧٩٦م.

(١٢٢) القسمة العربية، س١٠، ص٤١٩، م٦٧١ بتاريخ ١٠٠٣هـ/ ١٥٩٤م.
(١٢٣) القسمة العسكرية، س٨٠، ص٧٦، م١١٤، بتاريخ ١٠٩٧هـ/ ١٦٨٥م.
(١٢٤) القسمة العسكرية، س٣، ص٣٧٣، م١٣٣ بتاريخ ٩٦٩هـ/ ١٥٦١م.
(١٢٥) القسمة العسكرية، س٧٥، ص٣٧٩ م ٥١٠ بتاريخ ١٠٩٠هـ/ ١٦٧٩م.
(١٢٦) محمد عبد الرحمن فهمى، القوالب والأختام فى متحف الفن الإسلامى، رسالة دكتوراه، كلية الآثار، جامعة القاهرة،٢٠٠٢، ص١٠٨.
(١٢٧) سلوى على ميلاد، الوثائق العثمانية دراسة أرشيفية وثائقية لسجلات محكمة الباب العالى، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية، ٢٠٠١، ص٢٩٤.
(١٢٨) الدشت، س١٤٥، ص٢٢٦ بتاريخ ١٠٣٧هـ/ ١٧٢٤م.
(١٢٩) محكمة قوصون الشرعية، س٢٨٦، ص٦٨٢، م٢١٠٨، بتاريخ ١١١٨هـ/ ١٧٠٦م.
(١٣٠) إدوارد وليم لين، المرجع السابق، ص٢٧٤.
(١٣١) عراقى يوسف محمد، الوجود العثمانى فى مصر فى القرنين السادس عشر والسابع عشر، جـ١، بيت الحكمة للإعلام والنشر، القاهرة، ١٩٩٦، ص٥٣.
(١٣٢) مضابط محكمة إسكندرية الشرعية، س١٠، ص٢٦٥، ص٢٦٦، بتاريخ ١١٨٤هـ/ ١٧٧٠م.
(١٣٣) بيتر جران، المرجع السابق، ص٤٧.
(١٣٤) مع بداية القرن الثامن عشر تم اكتشاف طريقة جديدة لإنتاج الحديد دون حاجة إلى الاعتماد على الأخشاب المتناقصة، فقد قام أحد أتباع الطائفة المسيحية المعروفة باسم الأصدقاء أو الكويكرز ويدعى إبراهام درابى باستخدام فحم الكوك فى ولاية شروبشاير فى بريطانيا فى صناعة الأوانى النحاسية، وقد استطاع درابى أن ينتج من فحم الكوك الذى استخدمه فى أفرانه الجديدة، نوعية ممتازة من المعدن النقى، وسرعان ما حول درابى نشاطه إلى إنتاج الحديد؛ لأنه كان أرخص تكلفة بكثير، غير أن طريقة درابى لم تنتشر بشكل كبير فى بريطانيا قبل سبعينيات القرن الثامن عشر، جيمس بيرك، المرجع السابق، ص٢٣٣، ص٢٣٤.
(١٣٥) جيرار، المصدر السابق، ص٢٤٠.
(١٣٦) أندريه ريمون، الحرفيون، المرجع السابق، جـ١، ص٤٠٠.
(١٣٧) ربيع حامد خليفة، المرجع السابق، ص١٣٣.
(١٣٨) القسمة العسكرية، س٥، ص٤٩٧، م١٥٧١ بتاريخ٩٧٢هـ/ ١٥٦٤م.
(١٣٩) القسمة العسكرية، س١، ص٣٥٢، م١٣٤١، بتاريخ ٩٦٣هـ/ ١٥٥٥م.
(١٤٠) إسكندرية الشرعية، س١٠٠، ص٢٥٥، م٤١٧ بتاريخ ١١٩٩هـ/ ١٧٨٤م.
(١٤١) القسمة العربية، س٧، ص٢٠٣، م٢٤٧ بتاريخ ٩٨٨هـ/ ١٥٨٠م.
(١٤٢) القسمة العربية، س١٥، ص١٠٧، م٢٣٢ بتاريخ ١٠٠٩هـ/ ١٦٠٠م.
(١٤٣) الديوان العالى، س٢، ص٢٣٤، م٢٤٨، بتاريخ ١١٩٤هـ/ ١٧٨٠م.
(١٤٤) محكمة الزاهد الشرعية، س٦٩٠، ص٢٧١، ص٢٧٢، م٤٩٠، بتاريخ ١١٣٨هـ/ ١٧٢٥م.
(١٤٥) تمت هذه العينة على خمسين تركة فى سجلات القسمة العسكرية للسجلات من ٩٣، ٩٤، ٩٥.

(١٤٦) تمت هذه الدراسة على تركات ثلاثين سيدة من خلال تركات القسمة العسكرية لنفس السجلات السابقة.

(١٤٧) محكمة باب الشعرية الشرعية، س٦٣٨، ص٥٣، م١٤٦ بتاريخ ١١٥١هـ/ ١٧٣٨م.

(١٤٨) أحمد الدمرداش كتخدا عزبان، المصدر السابق، ص٥٦.

(١٤٩) نيفين مصطفى حسن، رشيد فى العصر العثمانى دراسة تاريخية وثائقية، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية، ١٩٩٩، ص٢٨٨.

(١٥٠) جومار، المصدر السابق، ص٢٥٠.

(١٥١) القسمة العربية، س١٠، ص٤١٩، م٦٧١ بتاريخ ١٠٠٣هـ/ ١٥٩٤م.

(١٥٢) عبد الرحمن الجبرتى، عجائب الآثار فى التراجم والأخبار، تحقيق: عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، الجزء الثالث، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ص٣٩٩.

(١٥٣) عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، طوائف الحرف ودورها الاقتصادى والاجتماعى فى العصر العثمانى (١٥١٧/ ١٧٩٨م)، ضمن كتاب المجتمع المصرى فى العصرين المملوكى والعثمانى، تحرير: عبادة كحيلة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ٢١٥.

(١٥٤) القسمة العسكرية، س٨١، ص٢٨٨، م٥٦٥، بتاريخ ١٠٩٩هـ/ ١٦٨٧م.

(١٥٥) القسمة العربية، س٢٥، ص١٨٧، م٢٩٦ بتاريخ ١٠٣٢هـ/ ١٦٢٢م.

(١٥٦) القسمة العربية، س٢٥، ص١٨٧، م٢٩٦ بتاريخ ١٠٣٢هـ/ ١٦٢٢م.

(١٥٧) جيرار، المصدر السابق، ص١٩٢.

(١٥٨) جيرار، المصدر السابق، ص ٢٣٨، ص ٢٣٩.

(١٥٩) ج. دى شابرول، المصدر السابق، ص٢٥٢.

(١٦٠) جومار، المصدر السابق، ص ٢٨٨.

(١٦١) عراقى يوسف محمد، الوجود العثمانى المملوكى فى مصر فى القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥، ص٢٤١.

(١٦٢) أندريه ريمون، الحرفيون، المرجع السابق، ص ٥٤٦.

الحداثة والإدارة الحضارية فى مصر العثمانية
أسئلة وتفسيرات

نورا لافى(*)

يتعين فى البداية أن أشير الى أنّ هذه الورقة تتعامل بشكل نظرى مع قضية تحديث الإدارة الحضرية(١) كانت مصر دائمًا ميدانًا مهمًا للدراسات عن الإدارة الحضرية فى المحيط العربى، ومن ثم فالعديد من المفاهيم المستقبلية التى استخدمت فى تحليل المدينة الإسلامية(٢) أو المجتمع العربى تم بناؤها فى المحيط المصرى وإن تأسس معظمها على معالم تعود إلى العصور الوسطى. على كل دائمًا ما كانت الفترة العثمانية حالة واضحة فى ذلك المشهد. وبين النموذج الوسطوى للإدارة الحضرية الإسلامية والنموذج الحديث لها، كثيرًا ما اعتبر النموذج الأخير نتيجة لفعل قوى أجنبية(٣)، أما الفترة العثمانية فكانت دائمًا موضوعًا لقراءات متناقضة(٤). وعند هؤلاء أن الإدارة الحضرية المصرية تأثرت بالتراث الحضرى الوسطوى، كما تأثرت من ناحية أخرى بالحداثة الحضرية، وإن اتضح بشكل أكبر تأثرها بالنفوذ الاستعمارى.

وتهدف هذه الورقة إلى محاولة قراءة ملامح الإدارة الحضرية فى مصر العثمانية بشكل يذهب إلى ما بعد ذلك الانقسام غير المقنع، ويناقش الصور المهمة فى الإدارة الحضرية باعتبارها نظامًا قديمًا، وكذا التشكلات المختلفة لإصلاح هيكل نظام موروث. كما تهدف الورقة إلى مناقشة الطبيعة الخاصة

(*) استاذ. مركز الدراسات الشرقية الحديثة برلين، المانيا.

للإدارة الحضرية فى مصر العثمانية، ما بين الأشكال المؤسسية وعلاقاتها المتنوعة مع السلطة والتحضر وسكنى المدن، وكذا مع الجماعة و الدين و التخصص. وتهدف أيضًا إلى فهم المدى الذى أعطاه الحكم الذاتى المحلى لوجهاء الحضر، ثم مقارنة ذلك بأماكن أخرى فى الإمبرطورية، وذلك لفهم مميّزات أشكال الإدارة الحضرية فى الحالة المصرية ، وهل كانت مصر نموذجًا مكررًا للإدارة الحضرية العثمانية أم كانت حالة خاصة؟ وفيما تمثلت نتائج الاقتحام المبكر الأجنبى قبل فترة الإصلاحات العثمانية؟ ونعتقد أنه بمثل تلك الأسئلة، وليس فقط بدراسة وجهة النظر هذه عن مصر العثمانية، سوف نُضىء الكثير عن حالة مصر وعن فعالية الامبراطورية، وبشكل عام عن علاقة المدن العربية بالحداثة.

التراث الوسطوى

لقد كتب الكثير عن الفترة المملوكية فى مصر(١٢٥٠ ـ ١٥١٧)، ولكن السؤال يبقى : ماذا نعرف عن الإدارة الحضرية فى الدولة المملوكية ؟ و على كل فقبل الحديث عن الفترة العثمانية، أود التركيز على عدة أمور تبدو مهمة، **الأمرالأول** يتصل بالاستقلال الحضرى، حيث شهدت العصور الوسطى أحد أشكال ذلك الاستقلال عن السلطة المركزية، وهو ما يعنى أن الصفوة المحلية الحضرية كانت قادرة على التفاوض مع السلطة المركزية، وأن هامشًا مهمًا من القدرة على المبادرة بقى فى يدها. هذا بدوره يعنى أن النموذج الإسلامى للإدارة الحضرية يضمن تلك الإمكانية التى كانت تتطور بشكل قوى أو ضعيف، وبحسب الظروف. وفى اعتقادى أنه من المهم توضيح أهمية انعكاس هذا الأمر على التطورات اللاحقة. ويتمثل **الأمر الثانى** فى أن تركيبة الصفوة الحضرية التى منحتها مدخلاً لممارسة التميُّز، كانت متغيرة، ولكن وفقًا لبعض الأمور المشتركة التى تتصل بالمكان والزمان. ومن خلال تلك الأشكال الرئيسة لدينا الانتماء إلى نظام اجتماعى ما، أو إلى تنظيم حرفى أو دينى. وعندى أن الأشكال الأساسية الثلاثة فى العصور الوسطى هى: الأشراف (ورغم تعريفاتهم المختلفة، أصبحوا الأكثر أهمية)، والتجار، والجماعات المنظمة (بخاصة طوائف الحرف). ووفقًا للمكان والزمان كان من الممكن حدوث تعديلات عديدة ذات أبعاد استقلالية تتباين فى

درجة عظمها وضآلتها، وفيها تتنازل السلطة المركزية عن بعض الأمور للصفوة المحلية. ووفقًا للزمان والمكان أيضًا كانت الصفوة المحلية تُهيمن من خلال الأشراف أو التجار، وفى أماكن أخرى كانت الهيمنة تعكس توازنًا دينيًا. أما فى مصر فكان الأكثر شيوعًا هو الحكم الذاتى الذى يتم التنازل عنه للصفوة المحلية والتجار، وبالتفاوض المستمر مع السلطة المركزية. وهكذا طور الوجهاء المحليون أشكالاً محددة للتنظيم، من مجالس التجار والأشخاص البارزين، وذلك لإيجاد تنظيمات معتمدة على نظام الهيئة المدنية. ومع الفتح العثمانى يصبح السؤال ما الذى اختلف فى هذا المخطط. لقد اتصلت نقاشات أحد المؤرخين بطوائف الحرف، ولكن إذا لم تكن هناك طوائف حرف فى مصر قبل العثمانيين، فحينئذ ما مدخلهم للوسيلة العثمانية للإدارة الحضرية؟

وقد تم بناء نموذج هذا التراث الوسطوى للإدارة الحضرية الإسلامية فى أعمال تاريخية لأجيال مختلفة من الباحثين، وركز ذلك النموذج على مدن محددة وعديدة، منها دمشق وبغداد وقرطبة، والقاهرة أيضًا. والواقع أن هذا النموذج هو نتيجة لنقل عناصر أخذت من مواضع مختلفة. أما المحصلة فارتباك يمكن أن يقع فيه المرء بخصوص فهم تنظيم المدن، مع أنّ بعض النماذج الشائعة كانت مخططة. لقد وضعوا الأساس لدراسة الفترة العثمانية فى المنطقة العربية؛ لأن العثمانيين ـ الذين اندمجوا فى التأثيرات البيزنطية المهمة، عندما فتحوا آسيا الصغرى(٥) ـ كانوا قد وُجهوا فى أرض أخرى بتراث آخر، ربما يرتبط بتراث رومانى، ولكنه شهد تحولات عميقة بموجب تأثيرات متنوعة، ومنها التأثر الحاسم بالنموذج الإسلامى.

وهذه هى الحالة فى مصر فيما يتصل بالإدارة الحضرية فى أشكالها المملوكية(٦). ومن ثم فالسؤال، ماذا كان هناك قبل العثمانيين، وماذا عن التغييرات العثمانية؟

أشكال عثمانية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر

إن الطبيعة الإمبراطورية للإدارة العثمانية لم تكن لديها مشكلة فى إدخال أشكال محلية للسلطة، حتى لقد بدأ ذلك مع بداية القرن السادس عشر، وبوتيرة

أسرع من إدراك السلطة الإمبراطورية لميزات الإدارة المحلية السابقة(٧). كانت مصر جزءًا من ذلك، ومن ثم فالعديد من أشكال الإدارة التى تنتمى إلى العصور الوسطى تم تعزيزها تحت الحكم العثمانى. وعلى سبيل المثال تم بشكل كبير تعزيز الامتيازات السابقة لنقيب الأشراف والمحتسب(٨) على أن سماح الحكومة المركزية بهذه الأشكال لا تعنى أنها لم تعبّر عن سلطة محلية، ورغم الأحداث العرضية فى الصراع، يمكن النظر إلى التوترات التى حدثت نتيجة رغبة المركز فى فرض شكل معين والرغبة المحلية فى رؤية إصلاحية للنظام المحلى. على أنها تعزز حقيقة صعوبة إعادة تمثيل الصفوات المحلية. وفى المراحل المبكرة من بناء الدولة العثمانية كان من الشائع اللجوء إلى الصفوات المحلية كبدائل إمبراطورية، الأمر الذى يعزز بشكل متكرر وجهة النظر هذه. وتُعتبر أهمية نقيب أشراف القاهرة - بالمقارنة مع غيره من نقباء الأشراف فى أقاليم حضرية أخرى - من الأمور التى تُميز وتُحدد الحالة المصرية. وهذا يعكس دور المدينة الرئيسة فى كل إقليم مصر العثمانية، وحقيقة أن القرى المحلية أحيانًا ما تولت القيام بدور أوسع مما كان محددًا لها. وهذه القضية يمكن أيضًا ملاحظتها بالنسبة إلى شيخ البلد، وهو المصطلح الذى أُطلق فى مصر على نخبة محلية/ إقليمية(٩). أما المؤكد بالنسبة إلى نقيب الأشراف، فهو حدوث تطور فى مكانته، بما يعزز تفوق الأسرة التجارية الأكثر أهمية(١٠). وفى مصر استخدمت الصفوة الحضرية التجارية الشرافة وسيلة لتعزيز امتيازاتها الاجتماعية.

إذًا لدينا أرستقراطية من التجار كانت تتعامل مع الإمبراطورية وممثليها المحليين، وغالبًا ما قبلت الأعباء، لكنها - وبشكل متزايد - كانت لديها مهام حضرية محلية، أُعطيت لمختلف درجاتها من النخبة الحضرية: من القاضى إلى رئيس السوق أو لطوائف الحرف أو لرئيس الشارع أو الحى أو المنطقة.

النظام العثمانى القديم فى القرن الثامن عشر

إن هذه الرؤية يمكن رؤيتها مستقرة فى القرن ١٨م تحت الصيغة التى أصفها باعتبارها نظامًا عثمانيًا قديمًا(١١) فمنصب نقيب الأشراف كان دائمًا آنذاك فى أيدى أُسر محلية تحظى بشهرة كبيرة، وبأيدى تجار وطوائف حرف، تعاملت مع

ُمختلف درجات الإدارة المحلية. وقد أطلقتُ عليه النظام القديم؛ لأنه نتيجة عقود من التفاوض مع الإمبراطورية العثمانية، على أساس ميراث قديم، ولتمييز الشكل التنظيمى العام، حيث أُعطيت تنازلات خاصة لمجموعة كانت منظمة ومتميزة عن طريق الإمبراطورية: فهناك طبقة الصفوة، وهناك طوائف[١٢] معترف بها، وهناك الأقلية الدينية.

وإذا كنت أتحدث عن ذلك الوضع ُمستخدمةً هذه المصطلحات، فلأنها أدوات جيدة لتحليل المواجهة، والصدام أحيانًا، مع الحداثة. إن الحداثة فى الجوهر إصلاح لنظام قديم: هى فرض لمبادئ تنظيمية أخرى ـ وعلى سبيل المثال ـ المبادئ العلمية، أو السماح بحقوق مدينة تعتمد ليس فقط على المولد بل على الثروة (وربما على المواطنة فيما بعد).

ومن وجهة نظرى، وحتى نفهم جيدًا التأثير الذى ترتب على الحداثة الحضرية الإدارية فى مصر وأثمر نتائج فى غاية الغموض، علينا أن نكون واضحين منذ البداية. فمثلما كان التنظيم العثمانى مستوحيًا من نظام وُسطوى سابق، دخلت الحداثة كذلك إلى مشهد النظام العثمانى القديم، والذى كان مؤسسًا على أسس من ذلك التراث المتنوع. لقد كان المبدأ الأساسى يتمثل فى أن المدخل إلى الحقوق المدنية الحضرية يُمنح فقط لجزء من السكان، معظمهم وفقًا لمعيار المولد (الشرافة والأسرة والدين). لكن هذا لا ينفى أن الثروة كانت المعيار المُسيطر: فمعيار المولد غالبًا ما عزز الثروة بمثل ما عززت الثورة العوامل الأخرى. وهناك خاصية مصرية أخرى اعتمدت على أهمية المسيرات العسكرية للدخول إلى الصفوة والوجود فى فرق عسكرية مختلفة[١٣].

أود القول بأن المحصلة هى أن وضع النظام القديم فى الإدارة الحضرية إنما كان بالارتباط والانسجام والتفاوض، وأحيانًا بالنزاع مع ممثلى السلطة الإمبراطورية أو مع ممثلين محليين من العسكر أو غيرهم. ولقد قامت الإدارة المحلية على نقيب الأشراف، بأكثر مما قامت على شهبندر التجار[١٤]، وذلك فى علاقة مع نظام طوائف الحرف. أما الأقليات الدينية فمُثلت من خلال نظام تراتبى، وهو نظام لا يجب أن ننظر إليه فقط كتعبير عن هُوية دينية، حيث إنه

فى عصر النظام القديم كانت السلطات الدينية تستخدمه غالبًا كبدائل للإدارة. أما التجار فقد هيمنوا على المشهد بشكل تام. وهكذا جاء النظام العثمانى الحضرى القديم فى مصر نتيجة لقرن من التعامل الطويل بين الإمبراطورية والنخبة المحلية التى تم تعزيز سُلطاتها المحلية(١٥). والمشهد بالتحديد هو أنه مع إعادة تقوية مكانة القاهرة، أصبحت بعض الأعباء المحلية أكبر عبئًا.

الاحتلال البونابرتى: أسئلة عن طبيعة تحديث الإدارة الحضرية

إن هذا الوضع يفسر الأهمية الكبيرة للاحتلال الفرنسى لمصر(١٦). فللمرة الأولى تعّرض النظام العثمانى القديم لمفهوم تحديث الإدارة، وحتى ولو بشكل متحيز وعنيف وملتبس(١٧) فى فرنسا، كانت الثورة قد غيّرت تعريف الحصول على الحقوق المدنية. وبالنسبة إلى الإعلام الفرنسى، وإن كان الخطاب مُثيرًا، فإن ممثلى النظام القديم كانوا هم الأعداء. لكن هل بونابرت طوّر تعريفًا للحقوق المدنية الحضرية؟ أم أنه فقط أثار فريقًا من الأشراف تجاه الآخر؟

لقد كانت تلك اللحظة مهمة لأمرين : الأول أنها لحظة تخل عن تنظيم النظام القديم، وتثبت فى الوقت نفسه أن الحداثة غامضة، وأن أوروبا كانت بشكل حتمى مستودعًا لحداثة قابلة للتصدير. إن الامتيازات كانت قد أُلغيت فى فرنسا خلال ليلة ٤ أغسطس ١٧٨٩، وطوائف الحرف فى عام ١٧٩١، بما يعنى أن كل شخص من الناحية النظرية يمكنه الحصول على الحقوق السياسية والمهنية، لكن عندئذ بقى كل شخص يعمل على هواه. لو أن الجنود الفرنسيين ذهبوا بفكرة حداثة الإدارة إلى مصر، فإن سياساتهم الفعلية توضح أنهم لم يصدروا نموذجًا شرعيًا. لقد عبّرت العلاقات بين المحتلين والوجهاء المصريين عن تلك الالتباسات. ولم يحدث إلغاء للنبالة، ولا إلغاء لطوائف الحرف، ولا وجود لمواطنة حضرية عامة، ولم توجد مساواة، ولا اهتمام بالمولود (مثلا: عقيدته ومهنته ووضعه الاجتماعى).

لقد بقيت الإدارة الحضرية فى أيدى الوجهاء، وبالتفاوض مع السلطة المركزية التى سيطرت عليها زمرة أخرى (فرنسية بالطبع). ولم يحدث أن أُنجز

إصلاح بلدى على النموذج الفرنسى. ولذلك فإن قضية الحداثة تم طرحها بواسطة الاحتلال الفرنسى، ولكن ليس بالمعنى الذى نعنيه بشكل عام. فإذا كانت مسألة الحداثة قد طُرحت، فذلك بمعنى عدم تصدير الحداثة، وبمعنى تعامل الاحتلال مع أهدافه الإستراتيجية لا بطرح أفكار جديدة عن الإدارة الحضرية على المدن المحتلة[١٨]. إذًا لقد طرحت مسألة الحداثة فى علاقتها بأوروبا بطريق واضح : فلا علاقة تصديرية . استيرادية، ولا تغير جذرى للنظام القديم، ولا نموذج مقترح. وهذا الخطاب من كليبر عن الإسكندرية صريح للغاية: لقد كتب إلى مينو "قالوا أنتم أسستم بلدية برشيد. وأنا أقول لقد عينت فقط رئيسًا مسلمًا يكون مسئولاً عن تحقيق الهدوء بالمدينة عندما تحدث المشكلات، كما أنه يساعد المشايخ[١٩]. ومعنى هذا أنه بنفسه يعترف بعدم وجود بلدية على النمط الفرنسى القائم على الانتخاب، وضمان الحقوق المدنية للسكان... إلخ. لقد حدث ذلك التجديد فى الفترة التالية: حيث تم تطبيق الحداثة بشكل جزئى وتدريجى[٢٠]. وبناء على أسس مختلفة بشكل كلى، بداية من عهد محمد على[٢١]، ومن جاءوا من بعده، بخاصة فى عهد الخديو إسماعيل، وقبل الاحتلال البريطانى لمصر[٢٢]، وتلك قضية أخرى.

الهوامش

(١) نورا لافى: المدينة المغربية بين النظم القديمة والإصلاحات العثمانية، أصول مؤسسات البلدية فى طرابلس الغرب (١٦٩٥ ـ ١٩١١م)،٢٠؛ وللمؤلفة نفسها: البلديات فى حوض البحر المتوسط· الإصلاحات الحضرية العثمانية مقارنة بجنوب أوروبا، دراسة صادرة باللغة الفرنسية، كالوس شفاغس، برلين، ٢٠٠٥.

(٢) أيمن فؤاد سيد، المدينة الإسلامية والدراسات الحديثة التى تناولتها، المجلة التاريخية المصرية، المجلد رقم ٤٠، ١٩٩٨ ـ ١٩٩٩، ص٤٧ ـ ٦٣؛

Hourani, (Albert), The islamic City in the light of recent researchs, in the Islamic City, Hourani (Albert) and Stern (S.M.) (ed.), London, 1970, Cahen (Claude), Makhyûmiyyât. Etudes sur l'histoire économique et financière de l'Egypte médiévale, Leiden, Brill, 1977, 225p.

(3) Matin-Asgari Afshin, "Islamic Studies and the Spirit of Max Weber: A Critique of Cultural Essentialism", Critique: Critical Middle-Eastern Studies, 2004, 13-3, p. 293-312. For an impression on the archaeology of the debate, see also the work of Joseph von Hammer-Purgstall, or: Marcais (William), « L'Islamisme et la vie urbaine », Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1928, 86-100, p.96.

(4) Wirth (Eugen), « Zur Konzeption der islamischen Stadt: Privatheit im islamischen Orient versus Öffentlichkeit in Antike und Okzident", Die Welt des Islams, 1991, 31-1, p. 50-92.

(5) Jean : « De Byzance à l'Islam : les impôts en Egypte après la conquête arabe », Journal of the Economic and Social History of the Orient, 1983, 26-1, p.97-109. Morimoto (Kosei), "The Fiscal administration of Egypt in the Early Islamic Period", Asian Historical Monographs 1, Kyoto, 1981, 305 p. On the general framework of Islamic governance: Cook (Michael), Commanding Right and Forbidding Wrong in

Islamic Thought, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 702p.
(6)Daniel Crecelius, Heinz Halm, Stanford Shaw, Ira Lapidus or Joseph Escovitz.
(7) Kunt (Metin), The Sultan's Servants : The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650, New-York, Columbia University Press, 1983. Shaw (Stanford), The financial and administrative development of Ottoman Egypt, 1517-1798, Princeton, Princeton University Press, 1962, 461p. Holt (P.M), Egypt and the Fertile Crescent, 1516-1922 : a Political History, Londres, Longmans, 1966, 337p. El-Mouelhy (Ibrahim), Organisation et fonctionnement des institutions ottomanes en Egypte (1517-1917), Istanbul, IFEA, 1989. See: Hanssen (Jens) Philipp (Thomas) Weber (Stefan). (eds.), The Empire in the City, Beirut, Orient Institut, 2002, 375p.
(٨) ليلى عبد اللطيف، المجتمع المصرى فى العصر العثمانى، القاهرة، دار الكتاب الجامعى، ١٩٨٧؛ وليلى عبد اللطيف، الإدارة فى مصر فى العصر العثمانى، القاهرة، مطبعة جامعة عين شمس، ١٩٧٨.
(٩) نظام نامة مصر لأحمد باشا الجزّار ، بتحقيق و ترجمة: ستانفورد ج. شو:
Shaw (Stanford), Ottoman Egypt in the Eighteenth Century. The Nizâmnâme-I Misir of Cezzâr Pasha (edited and translated from the original turkish, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, Harvard Middle-Eastern, 1962, 61p. "During most of the eighteenth century, power in Egypt was usurped by a succession of local Mamlûk houses, the leader of the most powerful of which was called Seyh ul-Beled ('Chief of the City') the real ruler of the country. (...) The first of the Seyh' ul-Beled was Ibrâhim Kethodâ, who dominated Ottoman Egypt from 1744 to 1754 . 'p.4.
(١٠) عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، طوائف الحرف ودورها الاقتصادى والاجتماعى فى العصر العثمانى:١٥١٧ ـ ١٦٩٨، فى كتاب تكريمًا للعالم الكبير أندريه ريمون، تحرير عُبادة كُحيلة، المجتمع المصرى فى العصرين المملوكى و العثمانى، بالتعاون مع المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ٢١٣ ـ ٢٤٢.
(١١) أتقدم بالشكر الوافر إلى الأخ محمد صبرى الدالى الذى ساعدنى ببرلين فى هذا العمل والترجمة لهذا المفهوم ،النظام القديم، وفى تشجيعه المستمر لى على إنجاز هذا البحث. كما أتقدم بالشكر إلى الأخ ناصر إبراهيم الذى ساعدنى بمصر، وأشكر أيضًا جماعة سمنار القاهرة للدراسات العثمانية بالجمعية المصرية للدراسات التاريخية: سيد عشماوى، مجدى جرجس، عماد هلال، حسام عبد المعطى، ناصر عثمان، رزق حسن، ناصرة عبد المتجلى، كريمة ثابت، ومرفت أحمد.
(12) Raymond (André), Artisans et Commerçants au Caire au XVIIIe s., Damascus, 1974, 2 vol.

صلاح أحمد هريدى، الجاليات فى مدينة الإسكندرية فى العصر العثمانى. دراسة وثائقية من سجلات المحكمة الشرعية، إسكندرية، عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية، ٢٠٠٤م، ص ٢١٨.

(13) Raymond (André), Le Caire des Janissaire. L'apogée de la ville ottomane sous 'Abd al-Rahmân Katkhudâ, Paris, Cnrs, 1995, 127p., Hataway (Jane), A Tale of Two Factions: Myth, Memory and Identity in Ottoman Egypt and Yemen, Albany, SUNY, 2003, 295p. See also: The Politics of Households in Ottoman Egypt, Cambridge, CUP, 1997, 198p..

(14) Hanna (Nelly), Making Big Money in 1600. The Life and Time of Isma'il Abu Taqiyya, Egyptian Merchant, Syracuse, 1998, 219p.

(15) Crecelius Daniel, The Roots of Modern Egypt: A study of the Regimes of 'Ali Bey al-Kabir and Muhammad Bey Abu al-Dhab 1760-1775, (Minneapolis and Chicago, 1981.

(١٦) ناصر أحمد إبراهيم (محرر): مائتا عام على الحملة الفرنسية، رؤية مصرية، إشراف رءوف عباس، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨، ص ٧٠٦ .

(17) Shaw (Stanford), Ottoman Egypt in the Age of the French Revolution by Huseyn Effendi translated from the original Arabic with introduction and notes, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, Harvard Middle-Eastern Monograph Series, XI, 1964, 197p.; L'original de ce manuscrit de trouve à la bibliothèque municipale de Versailles. Estève, dans son Mémoire sur les finances de l'Egypte depuis sa conquête par le Sultan Selym 1er jusqu'à celle du général en chef Bonaparte, publié dans la Description de l'Egypte, Etat Moderne, I, 1809, p.233-260. ; Shaw (Stanford), Ottoman Egypt in the Age of the French Revolution by Huseyn Effendi translated from the original Arabic with introduction and notes, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, Harvard Middle-Eastern Monograph Series, XI, 1964, 197p.;Motzki (Harald), « Bonaparte und die ägyptischen Religionsgelehrten: Koloniale Religionspolitik und ihre Beantwortung durch die islamiche Elite", Saeculum, 1983, 34, p.10-35.; Raymond (André), Egyptiens et Français au Caire 1798-1801, Cairo, IFAO, 1998, 391p.; See also : Motzki (Harald), Dimma und Egalité. Die nichtmuslimischen Minderheiten Ägyptens in der zweiten Hälfte des 18. Jh. Und die Expedition Bonapartes (1798-1801), Bonn, 1979, Bonner Orientalische Studien; Ramadan (Mustafa), Dawr al-Azbar fî al-Hayât al-Misriyya Ibbân al-Hamla al-Faransiyya, Cairo, 1986, 91p.; al-Shayyal (Jamal al-Din), Tarih al-tarjama fi misr fi ahd al-hamla al-faransawiyya, Cairo, 1950.; Sendesni (Wajda), Regard de l'historio-

graphie ottomane sur la Révolution française et l'expédition d'Egypte : Tarih-i Cevdet, Istanbul, Isis, 2003, p.150.

(١٨) عبد المنعم إبراهيم الجميعى كتب : و بعد أن جاءت الحملة الفرنسية إلى مصر فى عام ١٧٩٨م أخذت فى تنظيم أمور البلاد بالشكل الذى يتفق مع أهدافها العسكرية، فقسمت القاهرة إلى ثمانية أقسام على رأس كل منها شيخ يسمى شيخ . الثُمن ، راجع: عبدالمنعم إبراهيم الجميعى، مشايخ حارات القاهرة فى القرن التاسع عشر، المجلة التاريخية المصرية، المجلد رقم ٣٩، ١٩٩٩، ص ٦١ ـ ٧٧.

(١٩) هذا الخطاب من كليبر إلى مينو(١ أغسطس ١٧٩٨)، راجع فى:

Kléber en Egypte, vol. 1., Cairo, IFAO, 1988, p. 171.

(20) Afifi (Mohammad) and Raymond (André), Le Dîwân du Caire, 1800-1801. Edition, analyse et annotation du texte d'Ismaïl El-Khashshâb', Cairo, IFAO, 2003.

(21) Baer (Gabriel), Studies in the Social History of Modern Egypt, Chicago, Chicago University Press, 1969, p.190.; Baer (Gabriel), The beginnings of Municipal Government in Egypt, Middle Eastern Studies, 4-2, 1968, pp.118-140.; Reimer (Michael), Colonial Bridgehead. Government and Society in Alexandria, 1807-1882, Le Caire, The American University in Cairo Press, 1997, 251p. See also : Reimer J. Michael, Reorganizing Alexandria. The origins and History of the Conseil de l'Ornato, Journal of Urban History, 19-3, 1993, pp. 55-83 and Reimer (Michael) « Urban Regulation and Planning Agencies in Mid-Nineteenth Century Alexandria and Istanbul (with documentary appendix)", Turkish Studies Association Bulletin, 1995, 19-1, p.1-26.; Reimer (Michael) "Urban Government and Administration in Egypt, 1805-1914", Die Welt des Islams, 1999, 39-3, p.289-318.; Loutfi El Sayed (Afaf), « The Role of the 'ulamâ' in Egypt during the Early Nineteenth Century", in Holt (P.M.) (ed.), Political and Social Change in Modern Egypt, Londres, Oxford University Press, 1968, 400p., p.264-280. See also: Baer (Gabriel), « Social change in Egypt : 1800-1914 », in Holt (Ed.), op. cit., p.135-161.; Ilbert (Robert), Alexandrie 1830-1930, Le Caire, IFAO, 1996, 2 vol., 886p.

(22) Reimer (Michael) "Urban Government and Administration in Egypt, 1805-1914", Die Welt des Islams, 1999, 39-3, p.289-318, p.304. Voir aussi : Reimer J. Michael, Reorganizing Alexandria. The origins and History of the Conseil de l'Ornato, Journal of Urban History, 19-3, 1993, pp. 55-83.

مُسميات الأوروبيين فى المصادر التاريخية المصرية من القرن السادس عشر وحتى أوائل القرن التاسع عشر

محمد صبرى الدالى(*)

مع أن دراسة رؤية الأنا الشرقية للآخر الأوروبى يجب أن تكون من الحقول التاريخية والمعرفية المهمة، ليس فقط كدراسة تقليدية، بل وكحاجة واقعية وضرورة آنية ومستقبلية، بخاصة فى ظل التخبط القائم. فإن رؤية الآخر للأنا ـ فى إطار الاستشراق ـ هى التى حظيت بالاهتمام(١)؛ لذا لا نبالغ إن قلنا إن رؤية الأنا المصرية للغرب هى أحد الحقول البحثية التى لا تزال بكرًا ولم يُهتم بها حتى وقت قريب(٢). وحتى الاهتمام الأخير جاء ناقصًا؛ لأنه طال فقط القرن التاسع عشر وما بعده(٣). ربما يعود هذا للاعتقاد بأن الأنا لم تهتم بالآخر إلا مع الغزو الفرنسى، وهو ما يعنى ـ عند البعض ـ بأن القضية لم يكن لها وجود إلا مع ما عُرف بعصر "الحداثة"(٤).

ومع أن رؤية الأنا للآخر مُتعددة القضايا ويتداخل فيها السياسى والاقتصادى مع الدينى والمعرفى والإثنى والجغرافى(٥). فهذه الدراسة تهتم بالمُسميات التى وردت فى الكتابات التاريخية والوثائق المصرية ـ قبل "الحداثة" ـ وعبرت عن الآخر الأوروبى أو وصفته، وذلك لفهم كيف عكست تلك المُسميات ثقافة كاتبيها وأفكارهم ورؤيتهم للآخر، وما وراء ذلك من أسباب وسياقات. ومع أننا سنتعامل أحيانًا مع المُسميات فى أبعادها اللغوية والدينية والثقافية. فإن الدراسة تاريخية

(*) أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر المساعد، كلية الآداب، جامعة حلوان.

وليست لُغوية ولا دينية، كما وأنها ليست فى العلاقات بين الدول، وإن اهتمت بانعكاسات قضايا العلاقات وتداعياتها على المُسميات التى استُخدمت فى توصيف الآخر. أما مُسميات الآخر فى لغة الفقه والحديث وتفسير القرآن والفلسفة والجغرافيا والأدب والتراجم، فتبقى من القضايا الجديرة بدراسات أخرى للتعامل معها من الناحية التاريخية(٦).

لقد تناولت فى بحث سابق "دراسة حالة" علاقة الأنا المصرية بالآخر الأوروبى فى واقعها العملى من خلال دراسة تنوع الإثنيات الأوروبية فى الإسكندرية ونسبتهم إلى الأهالى، وأماكن إقامتهم وطبيعة حياتهم الاجتماعية ومُمارساتهم الدينية، وتعاملاتهم التجارية وأشكال التعاون والخلاف. وبالاعتماد على المُمارسات الواقعية كما سجلتها الوثائق وكتابات المؤرخين والرحالة(٧). وهنا أنتقل إلى دراسة جانب آخر بدراسة الرؤية فى أبعادها النظرية لأتعامل مع لُغة المؤلفات والوثائق، وذلك بهدف اختبار مدى تعبيرها عن رؤية الأنا للآخر. وفى هذا الإطار من الاقتراب سيعتمد منهجى على تتبع "المُسميات" فى سياقاتها من خلال نماذج من الكتابات التاريخية والوثائقية التى تمثل مراحل/ معالم بارزة فى وصف الأنا للآخر، محاولاً البحث فى مصادرها وظروف صدورها، وخلفياتها الثقافية والسياسية والدينية، ومدلولاتها وعلاقتها بتطور وعى الأنا بنفسها وبالآخر. بكلمة أخرى يعتمد منهجى على محاولة "مُمارسة المعرفة" بالتراث وليس فقط على الادعاء النظرى حوله، بخاصة وأن ذهنية الشعوب ليست "شيئًا" يمكن فهمه خارج الزمان والمكان(٨). لقد كانت رؤية الغرب للشرق إما كنوع من تمثل الغرب لذاته كما يرى تييرى هنتش، أو كنوع من تبعية المعرفة الاستشراقية للاستعمار كما ذهب إدوارد سعيد، أو كنوع من الصراع مع قدر متفاوت من الجهل كما انتهى نبيل مطر، أو قصة هيمنة كما ترى صوفى بيسيس. فعلى أى أسس قامت رؤية الشرق للغرب؟.

إننا اليوم نستخدم العديد من المُسميات للإشارة إلى الآخر ومنها "الأجانب" و«أوروبا» و«الغرب» و«العالم المتقدم».. بيد أنها مُسميات جديدة وظهرت فى ظروف "فترة الحداثة وما بعدها". ومع أن المصريين ـ آنذاك ـ استخدموا

مُسميات الشرق والغرب، فإنها كانت للدلالة على العالم الإسلامى(٩) وكان مصطلح "الغرب" فى العصر العثمانى يعنى البلاد الإسلامية الواقعة إلى الغرب من مصر(١٠). كما استُخدم مصطلح "الأجنبى/ الأجانب" للإشارة إلى "الأغراب" عن أهل البيت ولو كان زوج الأم(١١) وبشكل عام من ليس له الحق فى الإرث(١٢). كما استُعمل المصطلح عند الإشارة إلى بعض المماليك الداخلين فى خدمة "سيد جديد" لم يكن "أستاذهم" الأصلى(١٣). وعلى سبيل المثال لن يُستخدم مُسمى "الأجانب" للدلالة على الأوروبيين إلا مع القرن التاسع عشر، وهو ما ظهر مع كتابات الطهطاوى(١٤). وهكذا فإن معانى المُسميات اختلفت باختلاف الظروف والمكونات الثقافية والدينية(١٥) ومن المهم ملاحظة كيفية تطور المُسميات والمصطلحات والمفاهيم التى كانت توجه الأفكار ومتابعة ظروفها. فماذا ـ إذًا ـ عن المُسميات التى استخدمها المصريون لتوصيف الأوروبيين حتى مطلع القرن التاسع عشر؟.

أولا: مُسميات الأوروبيين فى المصادر التاريخية

يُعتبر ابن إياس (١٤٤٨ ـ ١٥٢٣م) أهم مؤرخى مصر أوائل القرن السادس عشر، بخاصة وأنه كتب فى لحظة تاريخية فارقة: سقوط الأندلس فى أيدى الإسبان بما يعنيه من أبعاد سياسية ودينية للمسلمين، ونجاح الكشوف الجغرافية البرتغالية بشكل خاص بما كان يعنيه من آثار اقتصادية وسياسية سيئة لمصر والمصريين، لا سيما وقد صُوحب ذلك بأعمال قرصنة غير مسبوقة. بدأت القرصنة قرابة عام ١٥٠٥م فى مياه "بحر الهند" البعيدة ولكن المهمة لمصر، حيث طريق التجارة مع الشرق. ومع أن رد فعل المماليك جاء بعد أقل من شهرين حين أرسلوا "تجريدة" كان لخروجها "يوم مشهود".. فاللافت للنظر أن الغورى أرسل بعدها مُباشرة بمبعوث "إلى بلاد الفرنج ومعه كتاب البترك "بسبب" تزايد تعبث الفرنج بالسواحل، وأخذ أموال التجار" وهى المهمة التى لا نعرف من نتائجها سوى مساهمتها ـ بعد عامين ـ فى إطلاق سراح "أسرى مغاربة" فى صفقة مع "ملوك الفرنج "تكلفت قرابة خمسين ألف دينار. وفى العام التالى تضاعفت قرصنة "الفرنج" حتى وصلت البحر الأحمر، بل وهددت جدة والأماكن الإسلامية المقدسة(١٦). ومع أن أعوام ١٥٠٧ ـ ١٥٠٩ شهدت تكثيف الاستعدادات

و"التجاريد" المملوكية. فإن محاولات التصدى كانت فاشلة، حتى لقد وصل الخطر الإسبانى والروسى إلى شمال مصر. وهنا دارت مفاوضات مع الأتراك العثمانيين وبعض أمراء الهند للبحث فى إمكانية عمل مشترك، بخاصة وقد وصلت أطماع "الإفرنج" إلى الرغبة فى"أخذ البلاد". أما عام ١٥١٠ فبالإضافة إلى أنه شهد استمرار"تعبُث الإفرنج فى البحر الرومى وبحر الهند"وكثرة انتصاراتهم. فإنه شهد أيضًا العثور على "جواسيس" لهم فى مكة. فى الوقت نفسه تم القبض على جواسيس صفويين فى شمال الشام"وعلى أيديهم كُتُب. إلى بعض ملوك الإفرنج" فى محاولة للاتفاق على أن يُهاجموا مصر بحرًا ويهاجمها الصفويون برًا(١٧). وإذا كان الغورى استمر فى مُضاعفة استعداداته العسكرية، فإنه ـ ومنذ عام ١٥١٠ـ حاول استخدام أوراق جديدة ـ دينية هذه المرة ـ للضغط أو الردع. لقد قبض على أكثر من عشرين راهبًا من رهبان كنيسة القيامة، وكذلك على "سائر الفرنج" بالمدن الساحلية. أما الرهبان فـ"وبخهم بالكلام "بسبب القراصنة، ثم طلب منهم "مُكاتبة ملوك الفرنج" لرد ما استولى عليه القراصنة" وإن لم يردوا ذلك هدمت القيامة وأشنق الرهبان". وبعدها تم اعتقال أكثر من خمسين تاجرًا "إفرنجيًا" بالإسكندرية، كما كُلِّف أحد الأمراء بالذهاب إلى القدس لـ "يحتاط على مال الفرنج فى القيامة". بيد أن الخطر البرتغالى ازداد واكتُشفت مرةً أخرى اتصالاتهم بالصفويين حتى استلزم الأمر اعتقال قناصل الإفرنج بالإسكندرية ودمشق وطرابلس(١٨).

ما سبق كان نقلاً عن ابن إياس ويوضح أن العداء والصراع كانا على أشُدِّهما. فالبرتغاليون أوقعوا بمصر هزائم عسكرية وخسائر اقتصادية أضرت بالفئة الحاكمة والمصريين "الرعية" وهددوا الأماكن المقدسة. والمماليك استخدموا "الأوراق" العسكرية فالسياسية والاقتصادية، بل والدينية. ومع ذلك وأن ابن إياس كان من أولاد الناس ومؤيدًا للمماليك(١٩) و"مُلتزمًا دينيًا".. فإن مفرداته الواصفة للآخر لم تتعد مُسميات"الإفرنج"(٢٠) فى إشاراته إلى"تعبُثهم" و"أذاهم" و"فسادهم"(٢١) وكذا "الفرنسيين" و"البنادقة" و"ملوكهم" و«بلادهم» و«أسراهم». وعندما أُشيع أن أقباى"احتاط على ما فى القيامة من مال الفرنج".. كان

تعقيبه"وربما يحصل من هذه الحادثة مفسدة كبيرة من الإفرنج". وعندما تصل سفارتا فرنسا والبندقية عام ١٥١٢ كتب عن "وقار أعيانهم" ومدح ثيابهم وزيهم وجعل مجيئهم "يومًا مشهودًا"(٢٢). ومع أن الوصف عنده كان مقصورًا على ما رآه فى مصر أو سمعه فإنه يحمل وعيًا بالآخر وبعدم ضعفه، رغم حقيقة النجاحات العثمانية العسكرية فى شرق أوروبا(٢٣) وما قيل عما رسخ فى الذهن الإسلامى من "تفوق حضارى" للأنا مقابل "التدنى الحضارى للإفرنج"(٢٤). كما كان وصفه يعكس لغةً مسئولةً وواعيةً، فيها الالتزام الدينى ولكنها خالية من التَشدُّد ولا تصف الصراع على أنه صراع مُؤمنين ضد كُفار. لغة تصف الاعتداء، ولكنها متحفظة عندما يُستخدم الدين ورجاله والناس كأوراق ضغط، تبتهج بانتصارات العثمانيين فى أوروبا الشرقية(٢٥) وبتصدى المغاربة للإسبان(٢٦) ولكنها لا تصف الآخر بالكُفر. إن اللغة الواصفة عند ابن إياس تحمل معانى ودلالات دينية وسياسية وإثنية وجُغرافية، ولكنها مُتزنة ومُتحضرة، على الرغم من بساطتها. وقد استمرت لغته كذلك حتى نهاية الدولة المملوكية(٢٧).

أما أسباب الوعى ورُقى اللغة فتعود إلى ثقافة ابن إياس الذى لم يكن صُوفيًا ولا فقيهًا وإن تلقى تعليمًا دينيًا، ناهيك عن وضع مصر المستقل ـ آنذاك ـ وكونها معبرًا تجاريًا ومُلتقى حضاريًا مُهمًا أوجد الوعى بجغرافية وأوضاع دول وكيانات أوروبية بل والقدرة على احترام الآخر، كما جعل الآخر ـ وعيًا بمصالحه وخوفًا عليها ـ على استعداد لإبداء علامات الاحترام تجاه الأنا، وإن رغمًا عنه(٢٨)؛ لذا فإذا كان أعضاء "السفارة" السياسية الفرنسية مثلاً اضطُروا إلى "تقبيل الأرض" بعد أن أظهروا "التعاظم" فى البداية، ناهيك عن تقديم التجار الأوروبيين ـ وكالمعتاد ـ لهدايا "حافلة" للسلطان تكونت من"أشياء حافلة تصلح للملوك"(٢٩).. فإن "تجار الإفرنج" أيضًا نثروا الذهب لأكثر من مرة على رأس الغورى، بل وسرت الإشاعات فى مصر بأن "صاحب رودس" أرسل مساعدة إلى طومان فى حربه ضد العثمانيين(٣٠). والواقع أن ذلك كله يمكن تفسيره فى إطار المصالح التجارية والسياسية المتبادلة بين الطرفين والتى وصلت حد الاتجار بـ "الموميه/قبور النواويس" بين مصريين وأوروبيين، مع أنها كانت أحيانًا عظامًا لموتى لم تتحلل

أجسادهم(٣١). بل وعلينا ملاحظة أن المماليك أنفسهم لم يستخدموا لغة التكفير للآخر الأوروبى رغم دقة المواقف ووصفهم العثمانيين بالكفر(٣٢)، بل وأشادوا أحيانًا بعدم خلف الفرنجة لوعودهم(٣٣). ربما كان أحد أسباب ذلك يتمثل فى أن أصول معظمهم كانت مسيحية(٣٤)، بل وبعضهم كان من أصول "أوروبية" حتى لُقِّب أكثر من واحد منهم بـ "الإفرنجى"(٣٥). وهنا يمكننا أن نفسر ما قيل عن أن تغرى بردى الترجمان كاتب ملوك الفرنج" عن "أحوال مملكة مصر وأن السلطان ليس له همة إلى إرسال تجريدة"(٣٦).

لم تتغير لغة ابن إياس ومصطلحاته مع الغزو العثمانى(٣٧) مع أنه مدح جهاد العثمانيين ضد "الإفرنج" ورغم استمرار الصراع مع البرتغاليين والإسبان "الفرنج" واستمرار هجماتهم على سواحل مصر(٣٨) وعلى جربه وبيروت(٣٩) بل واستمرار خطرهم على الطريق البحرى للحج(٤٠) وسيطرتهم على" هرمز" ومدخل الخليج(٤١). فعندما أشار إلى قسوة العربان كتب أنهم"وقع منهم من الفساد ما لا يحصل فى بلاد الإفرنج". وحين أشار إلى أن"الروادسة أشد طوائف الفرنج" هاجموا المركب التى استقلها بعض المنفيين (المصريين) إلى إستانبول. فإنه ذكر ذلك نقلاً عن"التجار البنادقة"القادمين من الإسكندرية، وأضاف بعد ذلك أن فرنج إقريطش أنقذوا حياة بعضهم وتعاملوا بكرم مع الأسرى المصريين عندما تعرضوا لغدر البحر فى طريقهم إلى إسطنبول، حتى حمل بعضهم على كتفه، علاء الدين ناظر الخاص الذى "مرض وأعيى عن المشى"واستمروا على ذلك سبعة أيام"حتى وصلوا إلى صاحب جزيرة إقريطش. فلما رآهم أحسن إليهم وأكساهم، وأقاموا عنده مدة طويلة. ثم بعد ذلك جهزهم وأرسلهم إلى إسطنبول". بل ونقد مُهاجمة المسلمين لمراكب تجار إفرنج بحجة أنها "مراكب قُرصان". وعندما تكرر ذلك كتب عمن قُتلوا بقدر من المسئولية والوعى بقيمة الإنسان مهما كان جنسه "وكانوا تسعة عشر إنسانًا من الفرنج، فراحوا ظُلمًا وأُخذت أموالهم، وربما يثور من هذه الحركة فتنة كبيرة بين الفرنج وأهل مصر. ويمنعون التجار من المرور فى البحر الملح ويقتلونهم"(٤٢). وعندما يُحاصر العثمانيون رودس بمساعدة مصرية، فإنه أوضح صعوبة تحقيق النصر وضخامة الخسائر لشجاعة

أهلها فى الدفاع عنها"وكلما هُدم من سورها شىء فتبنيه الفرنج تحت الليل. وقد أعياهم (أى العثمانيين) أمر الفرنج وقوة بأسهم. وقد كُتم موت من مات من الأمراء الجراكسة والمماليك". وتتضح لغة ابن إياس أيضًا إذا أدركنا أن التكفير آنذاك لم يكن صعبًا حتى بين المسلمين. فالشاعر جمال السلمونى كَفَّرَ القاضى ابن الشُحنة لضربه له وإشهاره، والتاجر شمس الدين الحلبى كَفَّرَ الغورى لمصادرته أمواله(٤٣). أما نص ابن زنبل فأورد سجالات تكفيرية عديدة تبادلها الأمراء العثمانيون والمماليك إبان جولات القتال والصراع، حيث اتُهم المماليك بأنهم "أولاد كفار"(٤٤).

قد يُطرح السؤال: إذا كان ابن إياس على وعى بالآخر إلى هذه الدرجة، فهل كان لديه وعى بالأنا، بخاصة وأن الوعى بالآخر لابد وأن يسبقه الوعى بالذات؟. وإلى أى مدى كان يمثل عصره؟. أما الوعى بالأنا فواضح عنده بمعناه المصرى، ثم الإسلامى. ويمكن أن نتتبع ذلك من وعيه بأمور ثلاثة، أولا: وعيه بمفهوم النفى (داخل مصر وخارجها حيث مكة والشام والحبشة(٤٥) وإسطنبول(٤٦). ثانيًا: وعيه بمفاهيم الغُربة والغُرباء(٤٧) ثالثًا: الوعى بمصر (الوطن) وهو الأمر الذى تكرر كثيرًا عنده(٤٨) وكذا عند ابن زنبل(٤٩) وكثير من الشعراء(٥٠) ــ لا سيما فى ظروف الغزو العثمانى(٥١). وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الوعى بمصر وشخصيتها كان واضحًا حتى خارج دائرة المؤرخين والشعراء. ومن ثم ــ وعلى سبيل المثال ــ نجد عمل الطبيب ابن الصائغ رسالة فى حكم طب أهل مصر "وقد أورد العديد من المصطلحات عن "أرض مصر" و"أهل مصر" و"أخلاق المصريين" و"أمراض مصر"(٥٢)، بل إن بعض الوثائق تعكس هذا الوعى أيضًا(٥٣).

وأما القول بأن ابن إياس كان يمثل عصره فهو فأمر نسبى. ونستطيع فهم ذلك بالإشارة إلى آراء الشعرانى الصوفى. فعلى الرغم من اقتباسه بعض ما رُوِىَ عن المسيح "عليه الصلاة والسلام" وتسليمه بما جاء فى "البيعة العمرية" لأهل الذمة، وموافقته على ما جاء فى "تجديد البيعة" لهم فى عهد قلاوون(٥٤) واتباعه سياسة مرنة فى التعامل مع الأقباط حتى اعتقده بعضهم(٥٥). إلا أنه اعتبرهم أحيانًا من "الكفار"(٥٦) مُتشابهًا فى ذلك مع السيوطى(٥٧) وإن اختلف عنه بأن

احتفظ بخط رجعة جريًا على مواقفه الوسطية(٥٨). وهكذا فمع أنه اعتبر الأوروبيين من "الكفار".. فإنه وصفهم أحيانًا بأنهم "الفرنج" و"أعداء الإسلام"(٥٩). بل وللشعرانى موقف مهم حين اعتبر أن من منن الله عليه "حفظى للأدب مع السلطان ونوابه، فلا أعترض عليهم فى فعل ما. بل أبتكر لهم المحامل الحسنة فى الشريعة والأجوبة المُسكتة، ولا أُجيِّش عليهم بالعوام فى هدم كنيسة أو بيعة. ولا أُنزل قُصَّاد ملوك الفرنج عن الخيل إذا وردوا بلادنا وأركبوهم الخيل وأخدموهم مماليك السلطان وطرقوا لهم الطريق، بل أحمل ذلك على محامل صحيحة فى الشرع، فربما فعلوا معهم ما ذُكر لمصالح تعود على المسلمين، كأن يرحموا من عندهم من الأسرى إذا بلغهم أننا أكرمنا قُصادهم ومن ورد إلينا منهم"(٦٠). وفى "نصيحة المغفلين" لم يتحدث فقط عن "بلاد الإفرنج" وأسرى المسلمين فيها. بل وكتب "عداوتنا للعُصاة إنما هى عداوة صفات لا عداوة ذات، بدليل أن الكافر إذا أسلم وحسُن إسلامه وجبت محبته، ولو أنها كانت عداوة ذات لم يتغير علينا الحكم"(٦١). وأحسب أن هذا يتسق وفكرته الأولى، وإن أضاف البُعد الإنسانى مُتشابهًا فى ذلك مع ابن إياس.

إذًا وعلى خلاف ما ذهب إليه البعض(٦٢).. كانت لغة ابن إياس وابن زنبل مُلتزمة تجاه الآخر: فلم يستخدما مصطلح التكفير لمرة واحدة(٦٣) رغم الآثار القاسية التى عانتها مصر من القرصنة وتحول طريق التجارة والتى انتهت باحتلال الدولة العثمانية لها، وكذا رغم قوة الدولة العثمانية فى عصرهما، بل إن لغة الشعرانى الصوفى فى وصف الآخر الأوروبى كانت متأرجحة وربما مُتشابهة حتى مع لغة الأقباط أو اليهود(٦٤). والسؤال: ماذا حدث بعدها؟. وأحسب أنه لا يمكن الحديث عما بعد إلا بربطه بما يلى: -

أولاً: ربطه بنتائج احتلال العثمانيين لمصر والمنطقة، الأمر الذى بدا مع مرور السنوات وكأنه أصبح حقيقة تَقَبَّلَها المصريون، لاسيما مع الاستخدام السياسى للدين والمشايخ من قِبل العثمانيين لخدمة بقائهم ومصالحهم باعتبارهم المدافعين عن الإسلام والمسلمين والأمة المحمدية(٦٥). وهنا التقت ـ أو حتى تماهت ـ أفكار و"لغة" كثير من المشايخ مع سياسة العثمانيين، لا سيما أولئك المشايخ المُستعدين دائمًا لمُناصرة أيِّة سُلطة وإرضائها خدمة لطموحاتهم المادية والأدبية(٦٦).

ثانياً: ربطه بتراجع ـ وليس اختفاء(٦٧) ـ شعور الأنا بنفسها وبالآخر(٦٨) لا سيما وقد تراجع وضع مصر الدولى وأصبحت جزءًا من إمبراطورية لم يكُف العثمانيين عن اعتبارها الدولة الإسلامية ودار الإسلام، وأن سُلطانها هو الخليفة، وهى أمور كانت تصل المصريين بوسائل عديدة. يُرددها المنادون فى المناسبات بالشوارع، ويسمعها المصلون بالجوامع والمتقاضون فى المحاكم(٦٩). وقد أكد ذلك لديهم انتصارات العثمانيين، وزيادة أعداد المتحولين إلى الإسلام بين ظهرانيهم(٧٠).

ثالثًا: ربطه بحقيقة أن الدولة العثمانية حتى أوائل القرن الثامن عشر كانت قوة كبرى. بمعنى آخر ربطه بأن مفهوم المسألة الشرقية ـ آنذاك ـ كان يعنى ميزان القوى لا توازنها، حيث اعتبر معظم المصريين أن قوة الدولة العثمانية تُمثل قوة الأنا مقابل قوة الآخر. على أنه بينما كان العثمانيون الأقوى واحتلوا شرق أوروبا وحاصروا فيينا للمرة الأخيرة عام ١٦٨٣(٧١). لم يقف الأوروبيون مكتوفى الأيدى. لقد قاومت روسيا، وتحركت النمسا وجنوة والبندقية فى تحالفات عديدة مع البابوية وإسبانيا، وكانت هزيمة العثمانيين فى "ليبانتو" ١٥٧١ ثم "زانته" ١٦٩٧ـ التى ترتب عليها صلح كارلوفيتز ١٦٩٩ ثم معاهدة بساروفتز ١٧١٨ ـ من ثمار هذا التعاون(٧٢) أما إسبانيا فترددت فيها صيحات "الحرب العادلة" و"المقدسة" من المسيحيين "المؤمنين" ضد الأتراك/ المسلمين "الكفار ـ الهراطقة" ومارست ـ قبل ذلك وبعده - عقابًا قاسيًا ضد مسلمى الأندلس: إما بإجبارهم على التحول إلى المسيحية أو الرحيل، أو بالتخلص منهم تمامًا عام ١٦٠٩ بطرد من تبقى منهم(٧٣). كانت تلك التطورات جديرة بزيادة العداء واستخدام كل طرف للدين كغطاء لأهدافه السياسية "العادلة من وجهة نظره" طالما أن طرفًا لم يستطعْ حسم الأمور لصالحه. وهكذا تبادل الجميع الاتهامات بالتكفير(٧٤) وبدت ساحة "الكلام التكفيرى" ساحةً أخرى للصراع وأصبح الإسلام بالنسبة إلى الأوروبيين يُعادل "الأتراك" وكادت المسيحية تختزل فى الأوروبيين "الفرنجة". على أنه بينما لم يذكر مسلم واحد المسيح ـ عليه السلام ـ إلا بكل احترام، فإن كتابات بعض الأوروبيين ـ وفى ظل نظرة دينية مُغالية استعادت بعض أفكار فترة الحروب الصليبية ـ طالت بالتكفير محمدًا ـ ﷺ ـ واعتبرته شاذًا، وقائد السراقنة

(اللصوص) وملاك الجحيم، والكافر(٧٥). ولقد شاركت بعض أوامر البابوية فى ذلك(٧٦) حتى أصبح البابا أحيانًا "القائد الروحى لأعداء الإسلام"(٧٧).

فى الأُطر السابقة يمكن تُفسير تراجع رؤية الكتابات التاريخية المصرية ولغتها تجاه الآخر وغلبة المُفردات التكفيرية عليها لأكثر من قرن ونصف القرن بعد الغزو العثمانى الذى لم يؤد فقط لتراجع وعى الأنا بالآخر، بل وساعد على نمو تيار الرؤية الدينية والسلفية فى النظر إليه. ولدينا عدة نماذج أشهرها وأهمها، ابن أبى السرور البكرى (توفى منتصف القرن السابع عشر) الذى ينتمى إلى أسرة صوفية غنية وشهيرة، تولى بعض أبنائها وظائف فى إسطنبول، وكانت ذات نفوذ سياسى واضح(٧٨) وهو ما جعل كتاباته وثيقة الصلة بالسياسة، وفى إطار الولاء التام للعثمانيين(٧٩) حتى أن أكثر من عمل له كان بتكليف منهم(٨٠). فعلى الرغم من وصفه للأوروبيين أحيانًا بأنهم "نصارى" و "فرنج"(٨١) فإن معظم أوصافه لهم كانت باعتبارهم "الكُفار" و"الملاحدة" و"أهل الطغيان" الذين لا يَكُفون عن إضمار الشر لدار الإسلام ويُريدون - دومًا - الإضرار بالمسلمين، فى مُقابل مدحه للسلاطين العثمانيين وجعله إياهم دائمًا مُجاهدين وغُزاة. لقد حمد الله على أنه "مَنّ على الأمة المحمدية بالدولة الشريفة العثمانية" وجعل العثمانيين "من نسل الإمام عثمان بن عفان". بل واعتبر سليم "فاتح مصر ومُزيل الضيم والإصر عنها" وذلك فى تناقض مع ابن إياس، وكتب "ما دام المُلك باقيًا فى آل عثمان فالشرع معمول به على توالى الزمان"(٨٢).

وقد تابع البكرى فى ذلك العديد من المؤرخين، ومنهم مرعى الحنبلى (ت ١٠٣٣هـ / ١٦٢٣م)(٨٣) والإسحاقى (توفى بعد ١٠٦٠ هـ / ١٦٥٠م)(٨٤) والصوالحى (ت بعد ١٠٧٠هـ / ١٦٦٠م)(٨٥) وحتى شهاب الخفاجى (ت ١٠٦٨هـ / ١٦٥٨) صاحب الثقافة المتميزة والواعى بالأنا المصرية إلى حد مثير، والناقد - بل والرافض لحكم العثمانى - استخدم مصطلحات التكفير ضد الآخر بسبب "الأندلس دار الإسلام التى مَلَكَها الكفار وبُدِّل نورها بالظلام، وجوامعها صارت كنائس، وأُسودها لكلاب الكفرة فرائس"(٨٦).

ولقد كان من الطبيعى أن تسير الكتابات الدينية فى الاتجاه نفسه، ولدينا فى ذلك - على سبيل المثال - ما كتبه الفقيه منصور البهوتى الحنبلى (ت ١٠٥١هـ = ١٦٤١م). فمع أنه فى بعض الأحيان استخدم مصطلح "الفرنجة" و"أهل الكتاب"

وفرق بين "الكتابى" و"الكافر كالمجوسى"، و"الجاهلى القديم" و"اليهود والنصارى والكفار".. إلا أنه كان من الآخذين بمقولة "أن اختلاف الدين سبب العداوة والبغضاء كما ألحق فى أحيان أخرى مصطلح الكفر بـ"النصارى"، وكتب "الكفر ثلاث ملل، اليهودية والنصرانية ودين من عداهم". وفى هذا الإطار توسع فى استخدم مصطلحات "الكفار" و"دار الحرب" و"دار الإسلام" وإن جاء ذلك فى الغالب فى إطار المعنى الدينى العام وليس فى المعنى التاريخى الخاص بالأوروبيين فقط(٨٧).

وهنا أود الإشارة إلى أن كتابات العثمانيين لعبت دورًا فى لغة الكتابات المصرية فى تلك الفترة، لا سيما وأن السلطات العثمانية استأثرت تقريبًا بالعلاقات السياسية مع أوروبا حتى قرابة منتصف القرن الثامن عشر. ولأسباب سياسية واقتصادية وجغرافية ـ وبالمقارنة مع مصر ـ أصبحت للعثمانيين علاقات حضارية أفضل مع أوروبا التى تأثروا بها إلى حد ما(٨٨). ولدينا نموذجان: الأول للجغرافى محمد البروسوى (توفى ١٥٨٩) الذى مع أنه أشار إلى العديد من البلاد أو المناطق الأوروبية بأسمائها ومواقعها، على اعتبار أنها ضمن "بلاد الفرنج" و"النصارى".. فإنه ألحق ببعضها مُسمى الكُفر، مثل "برشلونة" التى ذكر أنها "قاعدة ملك من ملوك الفرنج" وأنها كانت "من جملة فتوح المسلمين ثم ارتجعها الكفار". أما فى وصفه لشمال "البحر المُحيط" فأشار إلى أنه "ينعطف ويستدير على أراضٍ غير معلومة الأحوال، ويمتد مُغربًا ويصير فى جهة الشمال على الأرض ويُسامت بلاد الروس، ويتجاوزها ويعطف مُغربًا وجنوبًا ويستدير على الأرض ويصير من جهة الغرب، ويمتد على سواحل أمم مختلفة من الكفار حتى يُسامت بلاد رومية من غربيها"(٨٩). أما النموذج الثانى فللرحالة أوليا چلبى الذى زار مصر، وقبلها زار العديد من البلاد الأوروبية. لقد جاء الفصل الذى كتبه عن الأوروبيين بعنوان "فى بيان الملوك الضالين ذوى الأفعال السيئة من المُشركين" وهو عنوان له دلالته. ومع أنه كان مُعتدلاً فى وصف الدانمارك والنمسا والفلمنك. ومدح "دولة الإنجليز" وملوكها "العظام" لأنهم "لم يظهر منهم فى وقت من الأوقات بادرة عصيان، فهم قوم تجار يعيشون من ربح التجارة والسياحات "بل واعتبر

فرنسا "مملكة عظيمة لها قرابة بآل عثمان" .. رغم ذلك تحدث عن "أسفيداج" أى السويد فاعتبر "صاحبها من الكفار الغلاظ الأشداء" . وأما "جنوه" فأهلها "كفار يعيشون على التجارة" . وأما "دولة التفاحة الحمراء (قزل آلما) وهى البابوية "فكتب أنها" يُطلق على ملوكها البابا . وهو على زعمهم وكيل سيدنا عيسى ومُرشد جميع الكفار فى الأرض وفى البحار" . وبالطبع كان لابد أن يكتب عن "البرتغال" أنهم كفار متعاظمون أشداء لم يقبلوا الصلح مع أحد . وهم أكبر عددًا وأعز شأنًا من جميع الكفار الآخرين"(٩٠).

مرة أخرى علينا التأكيد على العلاقة الوثيقة بين تكفير الآخر وحالات العداء بين الدولة العثمانية ودول أوروبية، والتى غالبًا ما ارتدت رداءً دينيًا، ناهيك عن تراجع الوعى بالآخر جغرافيًا وحضاريًا . ولعل هذا يفسر أن معظم كتابات المؤرخين المعروفين آنذاك لم تذكر شيئًا عن شعوب لم يكن العثمانيون فى حروب وعداءات معها . فكأن الموقف من الآخر انطلق فى الأساس باعتباره انعكاسًا تلقائيًا لعداءات العثمانيين مع دول وشعوب أوروبية بعينها، ومن ثم جاءت لغة الأنا تجاه هذا "الآخر" عدائية لارتباطها بالموقف العدائى العثمانى. أما حالة الخفاجى وأمثاله ـ والتى تبقى كنماذج استثنائية وقليلة وخافتة التأثير عمليًا ـ فانطلقت من رؤية ناقدة للغاية لتدنى مستويات القيادات السياسية والإدارية والعلمية فى الدولة العثمانية، ورافضة فى الوقت نفسه لأعمال الإسبان الانتقامية تجاه مسلمى الأندلس، ومن ثم تم وصفهم بالكفر فى إطار موقف دينى واضح. على أن سؤالاً من الضرورى طرحه هنا : لقد كانت العداءات موجودة منذ أيام ابن إياس وابن زنبل، فلماذا لم يستخدم ابن إياس وغيره مصطلحات التكفير بينما استخدمها كل من البكرى والخفاجى ومعاصريهم، على الرغم من اختلاف الثقافة والرؤى والأهداف؟ . ولا يمكن تفسير ذلك إلا فى ضوء ما سبق وأشرنا إليه عن الموقف السياسى للمؤرخ ومدى تبعيته لموقف الدولة وخطابها . وكذا سيطرة النزعة التكفيرية على رؤية الأنا للآخر . فإذا كان الأمر كذلك فمتى حدث التطور أو العودة للاعتدال، ولماذا؟.

أما إرهاصات التطور فتعود إلى أواخر القرن السابع عشر وكانت مُتدرجة وأحيانًا مُتناقضة. ويعتبر "تحفة الأحباب" للملوانى (توفى بعد ١٧١٩) نموذجًا. لقد كرر الدعاء للسلاطين العثمانيين، ووصفهم باعتبارهم الغزاة والمجاهدين ضد الكفار(٩١) وبخاصة محمد الفاتح الذى أثمرت جهوده عن أنه بعدها «لم يقم للكفار قائمة» بخاصة وأنه بنى بعض القلاع لتكون "السد بين أهل الإسلام والكفار". وعنده أن رودس ـ التى دوّخت المسلمين عند ابن إياس - تم فتحها بسهولة "وطلب الكفار الصُلح من المُجاهدين" وانصاعوا لشروطهم. وفى عبارات مثل "ونصر الله الإسلام فانهزم الكفار" جاءت كتابته عن حروب العثمانيين ضد قبرص ومالطة وكريت والبندقية والمجر، وقلما أشار فى ذلك إلى الآخر ك "نصارى" أو "إفرنج"(٩٢). على أن تغيُّرًا طال لُغته عندما كتب عن مصر والأوروبيين فيها، حيث تضمنت إشاراته إليهم الكثير من مُسميات النصارى والإفرنج. ولا يمكن إهمال موقفه الرافض لاستيلاء العسكر على "مركب النصارى التجار" زعم أنها "مركب قُرصان". ولا يقل عن ذلك عرضه لحادثة نفى جركس بيك إلى قبرص عام ١٧١٩ والتى تضمنت علاقته القديمة بتاجر "إفرنجى" حيث قدم كل منهما المساعدة للآخر عندما كان فى حاجة إليها(٩٣). وبشكل عام لم يعد الآخر عنده واحدًا ولا كافرًا على طول الخط. كانت هناك أسباب ثلاثة لهذا التطور. الأول: تعدد مصادره فى الكتابة وكان منها ما رآه بنفسه فى مصر أو ما سمعه من العائدين من الحروب ضد الأوروبيين. الثانى: أنه عاين اضطراب الأوضاع السياسية والاقتصادية فى مصر وتراجع السيطرة العثمانية لصالح المماليك الذين كانوا بدورهم أصحاب موقف مختلف من الأوروبيين.

وتمثل السبب الثالث فى تداخل اهتمام الملوانى فى هذا العمل بتاريخ مصر وتاريخ العثمانيين، وبما يعنى عودة نوع من الوعى بالأنا التى أخذت فى استعادة قدر أكبر من إدارتها، بل واستقلالها. أما تناقضاته فيمكن فهمها فى إطار مُحاباته للسلطة العثمانية، ومن ثم مُجاراته لمصطلحات "التكفير" التى استخدمتها ضد أعدائها من "كفار نمسه" وغيرهم، على الأقل فى أوامرها بالدعاء للسلطان بالنصر "على أعاديه الكفار" وعند طلب تزيين القاهرة "لنُصرة ملك الإسلام على الكفرة اللئام"(٩٤).

سار "أوضح الإشارات" لأحمد شلبى (ت ١٧٣٧) فى الاتجاه نفسه. لذا نجد بعض التطور. صحيح أنه استخدم أحيانًا لغة التكفير للآخر. لكنها اقتصرت على أوروبيين بعينهم وفى لحظات بعينها: حين ورود فرمانات بتزيين القاهرة أو بالنهى عن "إرسال غلال إلى الكفرة النصارى" أو فى الإشارة إلى "نُصرة مسلمى الجزائر" على الإسبان "أهل الكفر"(٩٥). على أنه فى المقابل - ومقارنة بالملوانى - قلَّل من استخدام مُسمى "الكفار" وأكثر من استخدم مُسميات الإفرنج والنصارى(٩٦) وعرض لحوادث "التجار الإفرنج" و"بيع الغلال" بحياد يعكس وعيًا سياسيًا، ويبدو طبيعيًا فى السياق(٩٧). وبينما انتقد استيلاء العسكر على أموال "تجار الفرنجة" بذريعة أنهم "قُرصان فرنج" و"عُصاة" وكان رأيه أقرب إلى التعاطف تجاه محاولات القنصل لاستعادة المنهوبات. فإنه عرض بصورة طبيعية لشراء "جماعة من الإفرنج لمغطس من صوان" أو "الحوض الصوان الأزرق" والموميات الموجودة به حيث أرسلوا ذلك "إلى بلادهم". وهو يشير إلى بولندا باعتبارها "بلاد النصارى". أما رحلة هروب جركس من مصر ٢٦ - ١٧٢٨ فجاءت فى صورة دالة خاصة وأنه "تشفع عند ملك الفرنسيس" أو "وقع فى عرض ملك النمسا" بعد أن ضاق به المقام فى تونس والجزائر وطرابلس(٩٨). ومرة أخرى لا نستطيع عزل هذه اللغة عن التطورات السياسية والاقتصادية والعسكرية للمسألة الشرقية التى أضحت فيها الدولة العثمانية مُعرضة للأخطار والهزائم فى إطار التوازن الجديد للقوى الأوروبية بعد أن انتهت حرب الوراثة الإسبانية (٤٠ - ١٧٤٨) وحرب السنوات السبع (٥٦ - ١٧٦٣) وجددت روسيا أطماعها وحروبها فى عهد كاترين الثانية منذ ١٧٦٨(٩٩). كما لا يمكن أن نفصل ذلك عن التطورات فى مصر : من حيث تراجع السلطة العثمانية بشكل غير مسبوق، بل وتراجع أهمية الجهاد(١٠٠). وكذا فى ظل زيادة الوجود الأوروبى فى مصر، حيث اشتهرت "حارة الإفرنج" بالقاهرة(١٠١) وبشكل يذكرنا بحى الأوروبيين فى موسكو قبل بطرس الأكبر(١٠٢)؛ حيث نمت بشكل تدريجى معرفة المصريين بالأوروبيين كشعوب ودول.

ولا يمكن أخيرًا أن نفصل ذلك عن زيادة الكتابات التاريخية المصرية فى القرن الثامن عشر واهتمامها بتاريخ مصر وأمورها، الأمر الذى يتصل بتطور

مفهوم الآخر وظهور العثمانيين باعتبارهم "آخرًا" جديدًا وبخاصة فى كتابات "الأجناد"(١٠٣) التى اختفت اللغة التكفيرية منها. فأحمد الدمرداشى فى"الدرة المصانة"أبدى اهتمامًا بـ"أخبار الكنانة" وتحديد الأماكن التى ذهبت إليها العساكر المصرية فى أوروبا، وأكثر من استخدام "المصريين" و"العسكر المصرية" ليميزهم عن"عسكر الروم". ووضح أيضًا عنده العثمانيين كآخر، حتى وردت عنده عبارة "العثمانلى ما له أمان" ونقلها الجبرتى كما هى(١٠٤). أما الدمرداشى فى"تاريخ وقائع مصر"فأضاف أمورًا أخرى منها أن جركس بعد عودته من أوروبا وأثناء تجواله بمصر، كان معه "غُز ونصاره" وأن المدافع التى بصحبته كانت "بعجل شغل بلاد النصاره"(١٠٥). والأمر نفسه بالنسبة إلى القينالى الذى كتب عن قيام على آغا بهدم"الخمامير وبيوت البوظة والخواطى "ومن ثم"هدم خمامير حارة اليهود وحارة الإفرنج وأبطل بيع العنبرى من دكاكين الحكما والإفرنج"كما كتب عن هروب محمد بك جركس إلى الشام على ظهر"مركب إفرنج"(١٠٦). وبعدها ـ وفى إطار حديثه عن رحلة جركس إلى أوروبا ـ أشار كثيرًا إلى"ملك نمسه/ نامسا"باعتبار أن"كلمته كانت مسموعة وشفاعته ماشية عند حضرة السلطان"ومن ثم قُبلت وساطة سفيره فى إسطنبول. كما وردت مالطة على أنها مكان آخر تلقى فيه جركس المزيد من الترحاب والتكريم والمساعدات من "حاكم مالطة" و"أعيان دولة مالطة.. لأجل خاطر ملك نمسا". أما "ريس المركب النمساوى"الذى قابل جركس فى درنه فكان"فصيح بالعربى"وكذلك"كامل أهل مالطة يعرفون بالعربى"(١٠٧). وكما نرى لم يستخدم من المصطلحات سوى مصطلح"الإفرنج"دون غيره.

هل طال هذا التطور المجالات الأخرى، وإلى أى مدى اختفت اللغة التكفيرية للآخر آنذاك؟. الأمر يحتاج لمزيد من البحث لكن من المفيد مُلاحظة أن خُطبة تخريج الصانع حتى أواخر القرن الثامن عشر استمرت تتضمن النصح بـ "ألا يبيع سلاح الجهاد لكافر ويُفتش دين من يشترى. فإذا علم إسلامه ووثق به فيأخذ عليه أن لا يرمى به مسلمًا ولا مُعاهدًا"(١٠٨). ومن المفيد هنا أن نعرج على بعض كتابات علماء الدين حيث نلاحظ بقاء التناقضات فى تسمية الآخر رغم بعض التطور ولنأخذ "تاج العروس" للزبيدى مثالاً. لقد عرض الشيخ للأصول اللُغوية ـ

والتاريخية أحيانًا ـ لكل كلمة أو مكان ورد فى قاموسه، مُستندًا أيضًا إلى ما ذكره السابقون(١٠٩). وفى هذا الإطار يمكن فهم التناقض والتطور. ففى عرضه اللُغوى/ النظرى لمعانى "الكُفر" و"الكُفار" نجد أن ما كتبه لم ينصب فقط على المعنى الدينى، ولم يخص طرفًا بعينه. لقد أوضح أن "الكُفر على أربعة أنحاء: كُفر إنكار، وكُفر جحود، وكُفر مُعاندة، وكُفر نفاق". وفى شرحه لها تتضح بعض المعانى غير الدينية للكفر. وهو لم يخُص الأوروبيين بشىء بل جاءت إشاراته عامة لتشمل غير المُعترفين بوجود الله من كُفار قريش والفراعنة بل والفُسَّاق من المسلمين، ناهيك عن تفرقته بين درجات تكفير أهل الكتاب(١١٠) على أن الأمر شهد اختلافًا مع التناول التاريخى. فبينما استخدم مُسميات الفرنجة/ الفرنج أحيانًا دون إلحاقها بمُرادف عدائى أو تكفيرى(١١١) فإنه فعل ذلك فى حالات التخصيص، وبالعودة إلى حوادث تاريخية بعينها تدل على العداء، كالحديث عن أماكن احتلها الأوروبيون فى الحملات الصليبية، أو عن الأندلس، أو عن أماكن سيطر عليها العثمانيون(١١٢). ويتضح هذا البُعد أيضًا فى عرضه ـ مثلاً ـ لكلمات مثل "المُعاهد" و"القنصل" و"المؤلفة قلوبهم"(١١٣). وعلى كل فإن عودة الزبيدى إلى التراث تفسر تناقضاته فى بعض الأحيان. كما أنه ليس من المُستغرب وجود هذه الأبعاد الدينية عند الزبيدى، رجل الدين غير المُعادى للدولة العثمانية(١١٤) والذى تعامل مع حقل واسع المدى: جُغرافيًا وتاريخيًا ولُغويًا. ويبدو أن الزبيدى تأثر بالإمام الغزالى، وأن كتابات محمد عبده ورشيد رضا ومحمد الغزالى حول معانى الكفر حاولت تطوير ما بدأه الزبيدى، بل وحذت حذوها دراسات مُعاصرة فى جامعة الأزهر(١١٥).

بيد أن التناقضات عند الزبيدى وغيره إنما توضح أيضًا أن تغيرًا ما قد حدث فى لغة المشايخ تجاه الآخر. فهذا هو الشيخ أحمد بن محمد الصاوى المالكى (١١٧٥ ـ ١٢٤١هـ = ١٧٦١ ـ ١٨٢٥م) الذى تكررت مصطلحات "الكفار" بشكل عام فى شرحه الفقهى. نجده وقد استخدم مصطلحات أخرى عندما اقترب نصه من الواقع الذى عاشه. وهذا يتضح ـ على سبيل المثال ـ فى فتواه من أنه "لو قدم الحربى عندنا قهرًا كالدولة الفرنساوية، فإذا نهبوا أمتعة المسلمين وأرادوا بيعها

فلا يجوز الشراء منها وهى باقية على ملك أربابها فلهم أخذها ممن اشتراها بقصد التملك مجانًا. وأما إن اشتراها بقصد الفداء لربها فالأحسن أخذها بالفداء: لأن بلاد الإسلام لا تصير دار حرب بأخذ الكفار لها بالقهر ما دامت شعائر الإسلام قائمة بها. وبهذا تعلم أن ما وهبه الفرنساوية من أموال المسلمين لا يملكه الموهوب له ولا يفوت على مالكه بالهبة"(١١٦). لقد استخدم الصاوى هنا مصطلحى "الفرنساوية" و"الحربى" و"..هُم"جنبًا إلى جنب مصطلح "الكفار"، وذلك فى مقابل مصطلح "المسلمين" و"عندنا" كما استخدم مصطلح "دار الحرب" فى مقابل "بلاد الإسلام" و"دار الإسلام".

كان ما كتبه الجبرتى إذًا يُمثل تطورًا يسير فى الاتجاه الإيجابى فى رؤية الأنا للآخر، الأمر الذى يتكشف فى فلسفته "العالمية" للتاريخ(١١٧) واستخدامه لُغة ومُصطلحات المُعتدلين من السابقين. اتضح ذلك فى عمله الأول وغير المشهور "تاريخ مُدة الفرنسيس"(١١٨) والذى نحى فيه إلى الاعتدال. ومع أن نقده طال العثمانيين والمماليك والفرنسيين. فإن إشاراته للفرنسيين لم تتعد مُسميات «العدو» و«الفرنج» و«الطائفة الفرنساوية»(١١٩). بل إنه - وفى إطار نقده للمماليك - امتدح عند الفرنسيين صفات النظام والانضباط وإطاعة الأوامر العسكرية كأنهم مُقتفون لآثار الأمة فى صدر الإسلام، ويرون أنفسهم مجاهدين ولا يستكثرون عدد عدوهم، ولا يُبالون بمن قُتل منهم، ويرون أن من وَلَّى منهم كفر وخرج من دينه وطريقته· ينقادون لأمر أميرهم ويمتثلون طاعة كبيرهم· مظلة أحدهم شبقته التى على رأسه ومركبه قدميه، وطعامه وشرابه بَلْغَةً وجرعةً معلقان تحت إبطه.. ولهم علامات وإشارات فيما بينهم يقفون عندها ولا يتعدون حدها"(١٢٠). أما حديثه عن الإنجليز وغيرهم فجاء عاديًا ويكشف عن زيادة الوعى بأوروبا وأوضاعها السياسية(١٢١).

وهنا نود التأكيد على أن تطور موقف الأنا من الآخر قبل الغزو الفرنسى إنما كان نتيجة لتطور الأوضاع فى مصر نفسها(١٢٢) وتطور العلاقات بين مصر وأوروبا، وبالأحرى زيادة الوجود الأوروبى فى مصر. لقد نمى وجودهم بعد تطور "العهدنامات" بمعناها التجارى والذى يقوم على تنازلات طوعية من جانب

العثمانيين لبعض الدول الأوروبية إلى "الامتيازات" بمعناها المتعدد الأوجه والقائم على تنازلات قسرية حتى أصبح من الوارد الحديث عن "الإفرنج البلديين"(١٢٣) وتأثر بعض المصريات بالزى الأوروبى(١٢٤) وزيادة أنشطة التبشير فى القرن الثامن عشر(١٢٥). فى الوقت نفسه استمرت تجاراتهم التقليدية، كما كان من الشائع مشاركة أوروبيين فى مناسبات اجتماعية لأمراء مماليك وكبار التجار(١٢٦). كان ذلك أيضًا نتيجة لنمو الوعى بأوروبا وتقدمها، لذا تكررت عبارة "صناعة الإفرنج" والحديث عن مساهمتهم فى أعمال مدنية بمصر(١٢٧). ومع أن ما سبق كان يعنى وعيًا بتقدم الآخر. إلا أنه لا يعكس شعورًا بالتخلف لدى الأنا التى اعتبرت أنها لا يزال عندها ما تُعطيه للآخر(١٢٨) أو على الأقل لا تعكس إدراك الأنا بوجود فجوة حضارية واسعة بينها وبين الآخر(١٢٩). ومرة أخرى كانت زيادة الوعى بالأنا تعنى زيادة الوعى بالآخر واحترامه.

على أن ما سبق لا يعنى قبول الجبرتى فى "مُدة الفرنسيس" بالاحتلال، أو عدم وعيه بلُغته الخادعة. لقد علق مثلاً على منشور بونابرت الأول إلى المصريين قائلاً: "تفسير ما أودعه هذا المكتوب من الكلمات المُفككة والتراكيب المُلعبكة". ولم يكن الهدف من التعليق دحض ادعاءات بونابرت فى المنشور فحسب، بل وإعرابه بطريقة تهكمية. ومن ذلك قوله "وأحترم نبيه: قوله وأحترم نبيه معطوف على ما قبله عطف الكذب على الكذب لأنه لو احترمه لآمن به وصدَّقه واحترم أُمته". وقوله فى إعراب "مسلمين" من جملة "أن الفرنساوية هم أيضًا مسلمين. مسلمين صوابه الرفع ونُكتة العدول إلى النصب إشارة إلى أن إسلامهم نصب"(١٣٠).

لكن المشكلة أن لغة "مظهر التقديس" اختلفت عن لغة "مُدة الفرنسيس" و"عجائب الآثار" حتى ذهب البعض إلى أن موضوعية الجبرتى تجاه الفرنسيين تراجعت فى "مظهر"(١٣١). ونحن لا ننكر أن لُغة "مظهر" تجاه الفرنسيين كانت أشد لهجة من "مُدة الفرنسيين" و"عجائب" وأنها فى المقابل كانت أقل حدةً تجاه العثمانيين، وحادةً تجاه المماليك فى الأعمال الثلاثة. على أننا نود التأكيد على أن الاحتلال تسبب فى تغيُّرات عميقة فى الرؤية للآخر ولغتها وكان من مظاهرها تكفير الفرنسيين، الأمر الذى يتضح من مُقدمة "مظهر" الدالة "حمدًا لمن

جعل كلمة الذين كفروا السُفلى"(١٣٢). صحيح أن بـ"مظهر" مُسميات «العدو» و«الفرنسيس» .. لكن اللغة التكفيرية أساسية ولدينا عشرات المناسبات التى أشار فيها إلى "كفرة الفرنسيس" و"الكفرة الفرنسيس" و"الكفرة المُعتدين" و"أهل الكُفر" و"الكفرة البغاة. اللئام" و"الكفرة الكلاب" و"دولة الكفار" كما طال التكفير قادتهم. وبالجملة أصبح الفرنسيون "عصابة الكُفار" و"الملاعين الكُفار". أما أفعالهم فكانت "من الكُفريات" وأصبح من يُحاربهم إنما يُجاهد "الكفار". كما طال الأمر "كُفار مالطة" لتعاونهم مع الفرنسيين(١٣٣).

ومع أننا لا نُنكر أيضًا أن لغة التكفير فى "عجائب" تراجعت كثيرًا. فإننا نؤكد على عدم اختفائها. فهو لم يذكر "الفرنجة" عامة ـ قبل الغزو ـ بأى مُسميات تكفيرية(١٣٤) رغم وعيه بتاريخ مُحاولة فرنسا لاحتلال مصر إبان الحملات الصليبية(١٣٥) وعلمه بالتوغل الإنجليزى فى الهند على حساب المسلمين(١٣٦). ومع الغزو وبعده، استمر تراجع اللغة التكفيرية فى "عجائب" ولكنها لم تختف، حتى وإن وردت كاستثناءات وفى ظروف خاصة(١٣٧). كما تكرر وصفه لهم بأنهم "الطائفة الذين يُحَكِّمُون العقل ولا يتدينون بدين"(١٣٨) والسؤال: إلى أى مدى كانت الموضوعية من عدمها فى مُجمل أعمال الجبرتى ولُغته تجاه الآخر؟(١٣٩). وهل كان متناقضًا فى وصفه للآخر؟. فى اعتقادنا أنه يمكن فهم هذه الأمور فى مُجمل أعمال الجبرتى على ضوء ما يلى :-

١ ـ إن "مدة الفرنسيس" لا يُمكن اعتباره عملاً مُكتملاً لأن الجبرتى لم يكتبه للتداول، بل باعتباره "يوميات خاصة" ومُسَوَّدَات أولية احتفظ بها لإعادة صياغتها فى عمل كامل، ومن ثم جاءت "المسودات" بلا بسملة ولا مُقدمة أو خاتمة، بل وأضاف إلى الهامش ما لم يكن فى مُتناول يده فى البداية. هذا ناهيك عن أنه لم يُعثر منها سوى على ٥١ صفحة تُؤرخ لأقل من سبعة شهور من تاريخ مصر فى فترة الاحتلال (١٠ محرم ـ نهاية رجب ١٢١٣)(١٤٠). وبالتالى لا يمكن لباحث إصدار حُكم موضوعى على عمل غير مُكتمل، بل ولم يتم العثور عليه كاملاً.

٢ ـ ما ورد من نقد فى "مظهر" للفرنسيين لم يطل غيرهم كالإنجليز مثلاً والنمساويين، كما لم يكن فقط نفاقًا للعثمانيين(١٤١) بل موقفًا استثنائيًا يعكس

وجهة نظر مصرية[١٤٢] فى لحظة الاحتلال التى تم التأكيد فيها ـ بعد فترة ـ على أن "مصر صارت فى حكم الفرنسيس لا يُشاركهم غيرهم فيها". وحتى لحظات الهزائم الأخيرة، خاطب استوف الخازندار مشايخ الديوان. ومنهم الجبرتى، قائلاً "اعلموا أن أرض مصر استقر ملكها للفرنسيس. فلازم من اعتقادكم لذلك وركزوه فى أذهانكم كما تعتقدون وحدانية الله"[١٤٣]. إذًا فالأمر فى "مظهر" جدّ مختلف عن "عجائب" الذى كُتِب بعد نهاية الاحتلال، وبعد فترة كانت كفيلة بإعادة النظر فى الأمور بعد وضوحها أو استيضاح غامضها[١٤٤]. وهكذا، بل ومع ذلك وبالمقارنة، نجد أن "مظهر" بما فيه من لعن وتكفير للفرنسيين لم يخل من تقريظ فيهم لتقدمهم وقوتهم، كما أن "عجائب" على ما فيه من تقريظ، لم يخل من لعن لهم وحتى تكفير.

٣ ـ ضرورة التفرقة بين إعجاب الجبرتى وعقلانيته ووعيه بالتناقضات، وبين التدين والتعصب[١٤٥]. لقد كان مُثقفًا عقلانيًا، ومن أتباع التصوف الفلسفى[١٤٦] وتلميذًا للزبيدى[١٤٧]. وهكذا فرغم رفضه للغزو الفرنسى. أشاد بتنظيم جيشهم وخططه وأسلحته و"شدة تجلدهم وكتمان أمرهم" حتى إبان هزائمهم وخلافاتهم[١٤٨] ولم يُخفِ إعجابه بنظام عدالتهم، لاسيما فى محاكمة الحلبى[١٤٩]. ورغم مدحه نظام الديوان وقبوله نظام القُرعة فى اختيار مصرى كقاض للقضاة.إلا أنه ظل واعيًا بأهداف الديوان الاستعمارية، ولم يرتح لإرسائهم رئاسته على شخص واحد بعينه[١٥٠]. مدح موقفهم من نساء بعض الأمراء[١٥١] لكنه نقد ما أنشأوه من "أبنية على هيئة مخصوصة يجتمع بها النساء والرجال للهو والخلاعة" واعتبر أنهم أقاموا مولد على البكرى لأنهم "رأوا فيه من الخروج عن الشرائع، واجتماع النساء، واتباع الشهوات والتلاهى. وفعل المُحرمات" كما نقد انتهازهم مناسبتى وفاء النيل ورأس السنة للتجمع "بدار الخلاعة، نساء ورجالاً" من أجل الرقص[١٥٢]. أُعجب بآلاتهم الموسيقية ومسرحهم واهتمامهم بالفنون[١٥٣] لكنه عاب هيئتهم وكثرة سُكرهم[١٥٤]. أيقن بتقدم بعض علومهم[١٥٥] لكنه لم يندهش أحيانًا[١٥٦]. أشاد بمبانيهم، لكن حسرته كانت بالغة لتدميرهم منشآت دينية وتعليميه وتجارية وسكنية وطبية[١٥٧]. نقد الحكم العثمانى، لكنه كان واعيًا لعداء الفرنسيين للجميع وكتب بعد هزيمة العثمانيين

فى أبو قير البرية "انزعج الناس ونزل بهم من الغم والكآبة ما لا يزيد عليه" وعند عرض أسراهم كفكف الناس دموعهم وكظموا غيظهم وطووا قلبوهم حرقة الأسى وأظهروا التجلد للعدو. ولا حول ولا قوة إلا بالله"[١٥٨]. ورغم نقده بعض القائمين على الثورتين (الفتنتين)(*) فإنه لم يكن ضد "التترس" والجهاد واعتبر كل من قتلوا فيهما شُهداء[١٥٩] وعزى انتقام الفرنسيين إلى أنهم "أعداء الدين وأخصام مُتغلبون" و"كُفار" ووصف عقاب المسلمين بعد الثورة الثانية وصفًا مؤثرًا. لقد حاصروا المشايخ حتى "بال بعض هم على نفسه" و"طعنوا فى الإسلام وصرحوا بانقضائه، وإذا ضربوا مسلمًا وتألم واستغاث يقولون له: وأين محمدكم الذين تزعمون أنه يشفع لكم؟ وأمثال هذا الكلام الذى يقشعر القلب من سماعه [وصرحوا بانقضاء ملة المسلمين وأيام الموحدين]"[١٦٠].

٤ ـ لم يقتصر استخدام اللغة التكفيرية ـ آنذاك ـ على الجبرتى، بل واستخدمها الاحتلال. وإذا كان من المعروف أن خطاب الاحتلال للمصريين استخدم الدين كثيرًا، الأمر الذى فضحه الجبرتى[١٦١]. فإنه استخدمه أيضًا ضد أعدائه فى أوروبا. فمنذ البداية تحدث الفرنسيون عن تميزهم عن غيرهم من الأوروبيين، وأنهم يحترمون الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ لذا "نزلوا فى رومية الكبرى وخربوا كرسى البابا الذى كان دائمًا يحث النصارى على محاربة الإسلام". وبعد فشل الثورة الأولى أصدروا منشورًا للمصريين، مما ورد فيه "نُخبركم أن الطائفة الفرنساوية بالخصوص عن بقية الطوائف الإفرنجية دائمًا يُحبون المسلمين وملتهم ويبغضون المشركين". وإبان خروجه لصد الإنزال العثمانى فى «أبو قير»، أرسل بونابرت للديوان واصفًا الروس بأنهم "كُفار" يكرهون الإسلام والمسلمين ولا يحترمون القرآن، بخلاف الفرنسيين "المعتقدين وحدانية

(*) كان مصطلح فتنة ـ آنذاك ـ مرادفًا للثورة ، بل واستخدمه الطهطاوى فى وصف الثورات الفرنسية. على أن الجبرتى فى وقت لاحق لخروج الغزو الفرنسى ، سيصف ثورة القاهرة الأولى بأنها " القومة الأولى " كما وصف ثورة القاهرة الثانية باعتبارها " الواقعة الكبيرة الثانية ". الجبرتى : عجائب ، ج١، ص ٤٩٠ ، ٤٩١. رفاعه بدوى رافع الطهطاوى: تخليص الإبريز فى تلخيص باريز ، تقديم : يونان لبيب رزق ، دار الكتب والوثائق القومية ، القاهرة ، ٢٠٠٥، ص ١٦٧، ١٦٩.

الله". بل واعتبر أن العثمانيين الذين يحاربون الفرنسيين فى «أبو قير» مع الروس "أقبح من الكفار الأصليين"(١٦٢).

٥ ـ ورغم ما سبق تضمنت أعمال الجبرتى رؤية ولغة إيجابية تجاه الأوروبيين، بخاصة الانجليز الذين تحسنت صورتهم: لصدق تحذيرهم من غزو الفرنسيين، وتدمير أسطولهم ومحاصرتهم(١٦٣) ثم المُشاركة الفاعلة فى اتفاقية العريش(١٦٤) وفى طرد الفرنسيين من مصر: ناهيك عن أن الإنجليز لم يحتلوا مصر بل ساعدوا فى تحريرها. وهكذا فبالإضافة إلى عدم وصفهم بالكُفّار، تم التنويه بتقدمهم وقوتهم(١٦٥) بل وأيقن الجبرتى أنهم أكثر تقدمًا من الفرنسيين(١٦٦). حدث هذا رغم محاولات الفرنسيين الإساءة إلى الإنجليز باعتبارهم من "الذين يظلمون كل جنس فى كل المواضع" و"استخدموا الرشوة لاستمالة بعض العسكر العثمانى "ضد فرمان السلطان بوقف الحرب ضد الفرنسيين، وأن رفضهم الصلح إنما لرغبتهم فى "عدم سكُون الحرب والفتن ليستولوا على أموال الناس"(١٦٧). ووسط الإحداق بالفرنسيين فى أيامهم الأخيرة قال "أستوف" الخازندار لمشايخ الديوان "هؤلاء الإنجليزية خوارج حرامية وصناعتهم إلقاء العداوة والفتن، والعثمانلى مُغتر بهم. فإن الفرنساوية كانت من الأحباب الخُلّص للعثمانلى. فلم يزالوا حتى أوقعوا بينه وبينهم العداوة والشرور. وأن بلادهم ضيقة وجزيرتهم صغيرة، ولو كان بينهم وبين الفرنساوية طريق مسلوك من البر لانمحى أثرهم ونُسى ذكرهم من زمان مديد".. وهو ما اعتبره الجبرتى "حديث هوس وغفلة"(١٦٨).

ما سبق يؤدى إلى نتيجة فحواها أن أعمال الجبرتى ـ دون استثناء ـ كانت موضوعية فى فترة الغزو. لقد أدرك ـ بإعجاب أحيانًا ـ المزيد عن تقدم فرنسا وقوتها ونظمها، لكن إعجابه فى حالات كثيرة لم يصل لحد الاندهاش، بل وصاحبه النقد والرفض المُنطلق من أسس وخلفيات حضارية ودينية واجتماعية، بل وأصبحت لديه القدرة على المقارنة بين تطور فرنسا وإنجلترا بما يعنى أن الآخر لديه لم يعد واحدًا. أما لغته فلا تبدو مُغالية ـ بل بالأحرى واعية ـ بالقياس إلى الظروف التاريخية التى كُتبت فيها. أعنى مُعاصرته للغزو بكل ما يحمله من معان فى كل

الأمكنة والأزمنة. ومع ذلك كانت مُسميات الآخر عنده مُتحضرة، باستثناء لحظة الاحتلال الاستثنائية. أما وعيه بالأنا فكان - مرة أخرى - سببًا فى موقفه من الآخر: سواء فى حالات القبول والاحترام، أو فى حالات الرفض والنقد، أو حتى الهجوم.

إن طرح قضية الأنا فى هذه الفترة يحتاج إلى وقفة، ولو قصيرة، لا سيما فى لحظة الغزو التى قيل الكثير عن نتائجها(١٦٩) إننا مع القول بأن الذات/ الأنا يمكن أن ترى نفسها عبر الآخر(١٧٠) وإن بقيت العلاقة الجدلية: بمعنى أن درجة الوعى بالأنا تؤثر على درجة الوعى بالآخر كما أن درجة الوعى بالآخر تؤثر فى درجة الوعى بالأنا. ومن ثم فالسؤال: إلى أى مدى كان للفرنسيين دور فى إبراز الوعى بالأنا والآخر عند المصريين، كما يتضح فى كتابات الجبرتى؟. بل وإلى أى مدى جاء تأثير ذلك فى لغته - بخاصة بعد الغزو - تجاه الآخر؟.

لقد سبق وأشرنا إلى أن الأنا - التى مثلها الجبرتى فى "عجائب" ما قبل الغزو - وصلت إلى مرحلة متقدمة من النقد والرفض لـ "الآخر العثمانى". وهنا نضيف أن "اللحظة الاستثنائية" للاحتلال أدت لردود فعل استثنائية، ومنها عودة نوع من التقارب بين المصريين (المسلمين خصوصًا) والعثمانيين فى صبغة دينية وعسكرية، وهو الأمر الذى اتضح تمامًا فى "مظهر" وبدا طبيعيًا. لم لا وقد "أناخت دولة الكُفار بكلكلها على هذا القطر العظيم" و "انمحقت محاسن مصر الفريدة وتخلخلت قواعد مملكتها العتيدة، فأصبحت مقهورة بعد أن كانت هى القاهرة. وكادت تعم الرزية وتصير القضية أندلسية "لولا مساعدات الدولة ورجالها وعلى رأسهم" مولانا السلطان الغازى. اللهم أدم مُلكه واجعل الدنيا بأسرها ملِكه. واجعل اللهم رءوس الكفار حصيدًا لسيوف عساكره وبلادهم داخلة تحت نواهيه وأوامره. له المنة العظمى على المسلمين باستنقاذهم من أسر الكفرة المعتدين ورد النوم إلى أجفانهم والأمن إلى أوطانهم"، بل وكانت المناسبة جديرة بأن يستدعى الجبرتى اعتداءات الفرنسيين على مصر إبان الحروب الصليبية ناعتًا إياهم تارة بـ "الإفرنج" وأخرى بـ "الكفار"(١٧١). ولاختلاف السياق واللحظة التاريخية فى "عجائب" وخروج الاحتلال وعودة الحكم العثمانى المُضطرب والذى

وصل ظلمه إلى حد مطالبة المصريين بـ "حق الفتح" ثانية![١٧٢].. كان من الطبيعى أن يعود من جديد الوعى بالذات المصرية فى مقابل "الآخر" العثمانى على أسس سياسية واقتصادية وليست دينية. وفى الوقت نفسه تراجعت اللغة التكفيرية ضد "الآخر" الأوروبى فكانت سنة ١٢١٣هـ أول سنوات "الملاحم العظيمة والحوادث الجسيمة، والوقائع النازلة والنوازل الهائلة" والأهم قوله "وما كان ربك مُهلك القرى بظلم وأهلها مُصلحون"[١٧٣]. وعندما ينتهى الأمر باستيلاء محمد على على مصر كان ذلك الأسوأ. وهنا يمكن فهم إشادته بالفرنسيين ليس فقط كنوع من الإعجاب بهم، بل نكاية فى الجميع، أو على الأقل كنوع من ضرب المثل بالفرنسيين لهؤلاء العائدين الذين خيبوا أمله فيهم[١٧٤].

فى المقابل كانت فترة الغزو كفيلة بإعطاء الجبرتى وغيره فرصة أكبر لمعرفة المزيد عن الأوضاع السياسية للآخر الأوروبى من خلال أخبار صراعات فرنسا الأوروبية التى وصلت عادة عن طريق الإنجليز والعثمانيين أو حتى الفرنسيين أنفسهم حينما أذاعوا أخبار انتصاراتهم أو الصلح بينهم وبين روسيا أو النمسا، أو حتى مع إنجلترا![١٧٥]. صحيح أنهم حاولوا كثيرًا منع الأخبار التى تضرهم، لكنهم فشلوا[١٧٦]. وقد ازداد الوعى بأوروبا وأوضاعها فى الأوقات العصيبة للفرنسيين، بخاصة أواخر عهدهم. ومن ثم اتضحت حقيقة عداءات فرنسا وغيرها من الأمم الأوروبية، بل وتضمنت أعماله ما يدل على أن استمرار الاحتلال فى مصر يرتبط بتلك الصراعات[١٧٧]. لم لا وهم يتصارعون على أرضها وعلى مشهد من أهلها، وبمثل ما ولَّد ذلك وعيًا بالمسألة المصرية وارتباطها بأوروبا وأوضح مدى قوة الفرنسيين أو الإنجليز وضعفهم، وقوتهما مقارنة بالعثمانيين "المسلمين".. بمثل ما نمى ـ أو ولَّد ـ وعيًا بمصطلحات ترددت فى "القاموس اللُغوى المصرى" عن "الأمة المصرية" و"أهل مصر" و "الوطن" و"الأقاليم المصرية".. الأمر الذى زاد فى عهد مينو بترديد مصطلحات "المملكة المصرية" و"مملكة ومحروسة مصر" و"أهالى بر مصر" كتعبير عن مشروعه للبقاء[١٧٨]. هذا ناهيك عن زيادة ترديد مصطلحات تشير إلى الآخر مثل "بلاد الغرب"[١٧٩] و"البلاد الغربية" و"الممالك المتحدة" و"مملكة إنجلترا ومملكة

المسكوب". بل ولا يمكن إهمال ما ورد فى شروط اتفاقية العريش مثلاً فى العملين، حيث تتداخل مصطلحات مهمة أو جديدة مثل "وقت الرحيل" و"الرحيل على التمام والكمال" و"خلو" و"ترك"و"تسليم" المدن المصرية وضرورة أن يبتعد "عسكر الإسلام"عن"عسكر الفرنساوى".. ناهيك عن مصطلحات مثل "أراضى فرانسا" و"بلاد فرانسا" و"أرباب الأحكام الفرنساوية" و"وكلاء الجمهور الفرنساوى" و"المشيخة الفرنساوية" و"أمير البحر الإنجليزى"(١٨٠). ومن الطبيعى أن يترك ذلك كله تأثيرًا فى وعى الأنا بنفسها وعلى لغتها تجاه الآخر الأوروبى، الأمر الذى سيزداد وضوحه ودلالاته فى"عجائب"بعد رحيل الفرنسيين وفى عهد محمد على(١٨١).

ربما أضاف ما كتبه عبد الله الشرقاوى المزيد فى قضية تطور الرؤية للآخر واللغة الواصفة له· فمع أنه كان من أتباع التصوف الفلسفى و"شيخ الإسلام والمسلمين، وشيخ الجامع الأزهر"، ثم رئيس الديوان فى عهد الفرنسيين(١٨٢)، بل وكتب"تحفة الناظرين"بطلب من بعض حاشية الصدر الأعظم(١٨٣). إلا أنه لم يحمل أى مصطلحات تكفيرية على الإطلاق· لقد أورد مقدمة فى"فضائل مصر وما ورد فيها من الآيات والأخبار ومن كان فيها من الأنبياء والصديقين" وهو ما نعتبره مُهمًا فى دلالاته عن الوعى بالأنا (المُسلمة والقبطية واليهودية)(١٨٤). وبعدها قدم موجزًا لتاريخ مصر عرج فيه على محاولات الصليبيين المتكررة للاستيلاء عليها أواخر عصر الفاطميين وفى عصر الأيوبيين والمماليك حتى إخراج المماليك لهم من الشام، حيث لم يصفهم سوى بـ "الإفرنج"(١٨٥). ورغم مدحه الدولة العثمانية و"جهاد" سلاطينها و"فتحهم البلاد".. فإن ذلك أيضًا لم يؤد به إلى تكفير الآخر. أما وصفه للفرنسيين فجاء فيه أنهم"فرقة من الفلاسفة إباحية طبائعية يُقال لهم نصارى. يتبعون عيسى ـ عليه السلام ـ ظاهرًا ويُنكرون البعث والدار الآخرة وبعثة الأنبياء والمرسلين، ويقولون إن الله واحد ولكن بطريق التعليل، ويُحَكِّمون العقل ويجعلون منهم مُدبرين يُدبرون الأحكام يضعونها بعقولهم ويُسمونها شرائع، ويزعمون أن الرسل محمدًا وعيسى وموسى كانوا جماعة

عقلاء، وأن الشرائع المنسوبة إليهم كناية عن قوانين وضعوها بعقولهم تُناسب أهل زمانهم". وإذا كان ما سبق يعنى رفضه لمعتقداتهم وأفكارهم المخالفة حتى للمسيحية. فإن ذلك لم يؤد به إلى تكفيرهم، بل وأورد ما يُعتبر مدحًا لنظامهم حين كتب "وجعلوا فى مصر وقُراها الكبار دواوين يُدبرون ما يُناسب أهل البلاد بحسب عقولهم، وكان فى ذلك رحمة بأهل مصر، فإنهم جعلوا من جملة ديوانها جماعة من المشايخ وصاروا يُراجعونهم فى بعض أشياء لا تليق بالشرع". ومع أنه عزى "عجز" المصريين عن المقاومة إلى "هروب المماليك الذين معهم آلات القتال، وأنهم عند قدومهم كتبوا كُتبًا وفرقوها فى البلاد وذكروا فيها أنهم ليسوا نصارى لأنهم يقولون إن الله واحد والنصارى تقول بالتثليث، وأنهم يُعظمون محمدًا ويحترمون القرآن وأنهم يحبون العثمانلى ولم يأتوا إلا لطرد المماليك الظلمة. ولا يتعرضون للرعايا فى شىء" وهو الأمر الذى لم يلتزموا به حيث نهبوا الرعايا وقتلوا جُملة من الناس لما قامت عليهم أهل مصر. وهتكوا بعض الأعراض. وقتلوا من علماء مصر نحو ثلاثة عشر. ودخلوا بخيولهم الجامع الأزهر. ونهبوا منه أموالاً كثيرة.. ونشروا الكتب التى فى الخزائن.. وأخذ من كان معهم من اليهود الذين يترجمون لهم كتب ومصاحف نفيسة".. رغم ذلك واستخدامه مصطلحات "المسلمين" و"العساكر الإسلامية" وما كتبه عن تدميرهم للمبانى، وأنهم "حبسونا فى القلعة مع إخواننا من العلماء خوفًا من قيام أهل البلد عليهم كما وقع منهم سابقًا، فمكثنا فى القلعة مائة يوم".. فإنه لم يصفهم بالكفر، بل أشار إليهم دائمًا باعتبارهم "الإفرنج" و"الفرنسيس"(١٨٦). وأما "الإنجليز" فوصفهم باعتبارهم أصحاب موقف إيجابى، حيث تحالفوا دائمًا مع "المسلمين" حتى "نصر الله المسلمين" على "طائفة" الفرنسيين و"إخراجهم من مصر" حيث "خلت منهم البلاد وأراح الله منهم العباد"(١٨٧).

ثانيا: مُسميات الأوربيين فى الوثائق

إذا كانت الكتابات التاريخية قد أحالتنا إلى مُسميات مُتباينة بقدر تباين السياقات التاريخية، وبما يعكس تباينات الرؤى الفردية. فإن الوثائق تُحيلنا إلى

مسميات تبدو أكثر هدوءًا وواقعية، وأثرى فى مستوياتها ومفرداتها وتنوعها. ومع أن مُسميات الوثائق تعكس ثقافة القاضى وكاتب المحكمة، إلا أنها أيضًا تعبر عن تعاملات الناس(١٨٨). وعلى كل فإنها تعكس ـ فى الغالب ـ وضعًا أكثر تسامحًا وتعايشًا، أما المُسميات العدائية فكانت استثنائية إلى حد كبير، ولها ظروفها الخاصة.

استخدمت الوثائق مصطلحات "الفرنجه: الفرنج"(١٨٩). للإشارة إلى الأوروبيين كشعوب وجماعات، و"الفرنجى "للإشارة إلى الأفراد· ولقد استمر استخدام هذه المُسميات منذ القرن السادس عشر، وإن أُضيفت إليها ـ وبمرور الوقت ـ مُسميات جديدة مثل "الخواجه"الذى أُطلق على كبار التجار المصريين(١٩٠) وبعض التجار الأوروبيين(١٩١) وكذا مُسميات البلاد "الشمالية"(١٩٢) و"بحر بره"(١٩٣) الذى شاع استخدامه فى القرن التاسع عشر. ولقد كان استخدام الطهطاوى لكل تلك المُسميات دليلاً على تداخلها، وكذا على استمرار استخدام مصطلح الفرنجة رغم انحساره(١٩٤). وعلى كل لم ترتبط تلك المُسميات بأى بُعد سلبى تجاه الآخر، ولم تتعد كونها مُفردات للُغة الواصفة، وغير عدائية ولا تكفيرية.

وخلال العصر كله استخدمت الوثائق أيضًا مُسميات دلت على جنسيات أصحابها، مثل "الجنوى/ الجنويز"(١٩٥) و"الفرنسى/ الفرنسيس"(١٩٦) والفلمنكى/ الفلمنك(١٩٧) والدبرونك/ الراجوزى(١٩٨) والبندقى(١٩٩). والملاحظ أن هذه المُسميات استُخدمت فى حالات التعامل مع أفراد محددين، لإثبات البيع والشراء والتوكيلات وغيرها من التعاملات. وهناك وثائق أشارت إلى الأوروبيين باعتبارهم "طوائف"و"بلاد" و"نصارى"وبشكل تداخل فيه التوصيف الدينى والسياسى والعرقى/ الإثنى وهو ما نلاحظه طوال العصر؛ لذا نجد مُسميات "النصارى"(٢٠٠) و"بلاد النصارى"(٢٠١) و"طايفة النصارى الفرنج"(٢٠٢) و"جميع طايفة تجار النصارى الواردين"(٢٠٣) و"النصرانى المرسيلى"(٢٠٤) و"طايفة النصارى الدوبرونك"(٢٠٥) و"طايفة النصارى البنادقة"(٢٠٦) و"طايفة النصارى النمسا"(٢٠٧). كما نجد مسميات مثل «طايفة البناديق»(٢٠٨) و«البنادقة بالثغر»(٢٠٩) أو «طائفة التجار الإنجليز» و«طائفة الإنجليز» و«تجار جزيرة

إنجلترا»(٢١٠). وأحسب أن المدلولات اللغوية لهذه المسميات لا يكشف سوى أنها مُفردات واصفة وغير عدائية.

وإذا كانت غالبية الوثائق أشارت إلى الأوروبيين بشكل حيادى لا يحمل المدح أو القدح، مثل استخدام مسمى "رُسُل الفرنجة"(٢١١) للإشارة إلى السفراء والقناصل، ومثلما ورد فى تأجير قاضى الاسكندرية أراضى "القلى والغاسول"(*) إلى "القنصل موسيليو بن نيكولا قنصل إنجلترا والفرنج"(٢١٢).. فإن بعضها تضمنت التوقير ففى إحدى الحالات صدرت الأوامر من الباشا إلى حكام وقضاة الإسكندرية ورشيد والبحيرة وغيرهم من "الحكام وولاة أمور الإسلام" وتضمنت إخبارهم بتأجير أرض الغاسول السابقة الذكر إلى "فخر الأُمراء بالملة المسيحية مرجع الكُبرا فى الطايفة النصرانية القنصل موسيليو قنصل إنجلترا"(٢١٣). وفى هذا الإطار نعثر على العديد من الوثائق التى أشارت إلى الآخر بألقاب تفخيمية، فهناك مثلاً ما احتوى مسميات مثل "سلطان فرنسا"(٢١٤) و"ملكة إنجلترا" أو "إنجلترا قراليجه"(٢١٥) و"سلطان النمسا"(٢١٦) ; و"أمراء البندقية"(٢١٧). والواقع أن هذه الألقاب التى لا ترتبط بأبعاد دينية موجودة منذ البداية وإن زاد استخدامها تدريجيًا طالما كانت الإشارة فيها إلى أشخاص بعينهم، وطالما وُجدت علاقات الصداقة والتعاون فى إطار "العهدنامات"؛ بل وأُضيفت إليها مصطلحات تفخيمية تجاه القناصل. وعلى سبيل المثال، وفى رسالة من القاضى، وُصف القنصل الإنجليزى باعتباره "فخر الملة العيسوية الخواجة تماز النصرانى الإنجليزى الوكيل المطلق عن قنصل طايفة نصارى الإنجليز والفلمنك"(٢١٨). وفى رسالة ثانية وصف قناصل فرنسا والنمسا والفلمنك وإنجلترا وراجوزا والبندقية باعتبارهم "الأفندية"(٢١٩). وفى رسالة ثالثة من إبراهيم بك ورد أنه "وقع كلام بين حضرة قنصل الإنجليز وبين معلمين الديوان"(٢٢٠). وفى رسالة رابعة أشير

(*) القلى: مادة البوتاس المستخدمة فى صناعة الصابون والمستخرجة من نبات الأشنان المعروف بالغاسول، ولذلك نسبت الأراضى المخصصة لزراعته إليهما معًا . محسن على شومان: اليهود فى مصر العثمانية حتى القرن التاسع عشر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سلسلة تاريخ المصريين ، عدد ١٩١، القاهرة ، ج١، ٢٠٠٠، ص ٢٥٠.

إلى "حضرة الخواجة وأزلين قنصل عام الفلمنك. وحضرة الخواجة كارلو روستى البندقى" (٢٢١). وفى حجة أرسلها حسين جاويش إلى قنصل الفلمنك بخصوص تأجيره "رَبع" وتوكيله للقنصل فى ترميمه وتجديده، جاء بافتتاحها "إلى الحضرة السامية والملة المسيحية الخواجة. أرشدنا الله للخير بعد مزيد السلام" (٢٢٢). وفى الرسالة التى أرسلها مراد بيك إلى القنصل الفرنسى ليشكره على اهتمامه بالسفن التى تحمل سلعًا تخصه، وصفه بأنه "فخر القناصل" (٢٢٣).

على أن بالوثائق أيضًا مسميات عدائية فى وصف الأوروبيين، ومن ذلك مُسمى "طايفة النصارى الإفرنج الحربيين اواردين من بلادهم" وذلك إبان الإشارة إلى الرسوم الجمركية التى امتنع هؤلاء عن دفعها لوقف الصادر رغم وجوبها عليهم (٢٢٤). وفى هذا الإطار وُصف البنادقة على أنهم "الطايفة المفسودة" (٢٢٥) وذلك إبان الحديث عن عداءات عسكرية. وهكذا فمع أن وثيقة أشارت فى بدايتها إلى "طايفة النصارى البناديق البلسيان القطنين بثغر إسكندرية" و"بلاد النصارى".. إلا أنها عادت لوصفهم بـ"طايفة النصارى البلسيان المُعتدين" عندما أوردت أخبار حربهم ضد تونس (٢٢٦). وفى ١٧٧٦ تم وصف الروس عامة بأنهم "الكفرة الموسكوة" لاستيلائهم على قارب، مع أنه تم وصف "ريس المركب" بأنه "رجل نصرانى" و"الريس النصرانى" (٢٢٧).

على كل فمع القرصنة، يمكننا العثور على العديد من المصطلحات التكفيرية فى وصف الأفراد أو الشعوب التى مارست أعمال القرصنة ضد المسلمين، حيث وُصفوا فى تلك الحالات باعتبارهم "الأعداء الكفار" أو "الكفار الخاسرين" أو "اللوند والقراصنة وكافة الكفار الخاسرين" أو "القراصنة الكفار" الذين يتعرضون للمسافرين بالبحر بالأذى والضرر (٢٢٨). وهكذا تكررت عبارات "الأسير ببلاد مالطة دمرها الله تعالى" (٢٢٩) أو "الأسير (بمسينا) بلاد العدو المخذول" (٢٣٠) كما تكرر استخدام مصطلح "الأسير ببلاد الكفار" عند الإشارة إلى الأسرى المسلمين بتلك البلاد (٢٣١). وكما نرى كان لهذه الأوصاف أسبابها وسياقاتها. ففى العديد من تلك الحالات قضى الأسير سنوات طويلة بالأسر، ولم يكن هناك من المال ما

يمكن فك أسره به(٢٣٢). وفى حالات أخرى تم فداء الأسير "من بلاد الكفار. من جزيرة مالطة دمرها الله" بدين استدانه الأسير(٢٣٣).

بالإضافة إلى ما سبق ظهرت بعض الأوصاف التكفيرية فى الاختلافات بين الأفراد نتيجة تعاملات. ففى عام ١٥٥٤ ورد وصف "جرجى الكافر من أهل ساقز" وذلك فى قضية تجارة فى الكتان بينه وبين أحد الأتراك الذى أثبت أن جرجى مُغتصبًا لحقه(٢٣٤). وفى حالات رفع قضايا شرب الخمر ضد الأوروبيين، تم وصفهم بالكفر ففى "أمر عالى" من "ديوان مصر" إلى القاضى والمسئولين بالإسكندرية تم إعلامهم بأنه وردت شكوى إلى الديوان من "الأهالى" مضمونها "أن بالجزيرة محلات مقابر مقامات الشهداء والأولياء وأن طايفة من الكفرة جعلوا بها خمارة وأنه يحصل بها الفساد والأفعال المخالفة للشرع الشريف وأنه كُتب فى شأنها أحكام عديدة بإبطالها. ومع ذلك لم يبطلوها بسبب إرشايهم وحصل بذلك الضرر"(٢٣٥).

كما تستعمل الوثائق كثيرًا مصطلح "هلك" عند الحديث عن من يتوفى من الأوربيين. فعندما يموت قنصل البنادقة، استُعمل مصطلح "هلك الخواجة أندريا النصرانى". وبطبيعة الحال تكرر ذلك مع أوروبيين آخرين، مثل "موستوز النصرانى. الهالك"(٢٣٦) والفرنسى "الخواجة برويه الهالك"(٢٣٧) والمالطى "جوان ابن لوقا. الهالك"(٢٣٨).

على أننا لابد وأن نربط المصطلحات السابقة بثقافة العصر، وطبيعة كون المحكمة مكانًا رسميًا تستطيع "السلطة" فيه أن تعبر عن سياستها. بل والأهم ربط ذلك بثقافة ومواقف كل من القاضى والكاتب. ولعل مقارنة المصطلحات التى استُخدمت تجاه الأوروبيين بتلك التى استُخدمت تجاه المصريين غير المسلمين، يمكن أن توضح لنا ذلك. فهذه حالة أشارت فيها الوثيقة إلى "هلاك" كحكه راحيل اليهودية" مع أن الذى ذهب إلى المحكمة كان ابنها. ومع أن الابن قد أسلم، فهل كان من الطبيعى أن يستخدم ذلك المسمى تجاه أمه؟!(٢٣٩). حالة أخرى ادعى فيها المصرى اليهودى "أورام على خاله سلمون بأن والدته شقيقة المدعى عليه هلكت.."(٢٤٠). ومن الطبيعى ألا يتحدث الرجل عن والدته مستخدمًا هذا

المصطلح. إن هذا يعنى أن بعض المسميات اصطُلح على استخدامها لاعتبارات مختلفة، ولا يمكن القول بأن الشاكى/ المدعى استخدمها بالضرورة.

الخُلاصة أنه بينما لم يستخدم مؤرخى النصف الأول من القرن السادس عشر ـ كابن إياس وابن زنبل ـ مصطلح التكفير تجاه الآخر الأوروبى رغم ما عانته مصر منهم وبسببهم من آثار مدمرة. فإن البكرى كان علامة بارزة فى استخدامه مع أواخر القرن السادس عشر، رغم تفوق الدولة العثمانية. أما القرن الثامن عشر ـ الذى شهد تراجع العثمانيين ـ فشهد تحولات مهمة فى استخدام مصطلحات بديلة وأكثر اعتدالاً، وهو ما وصل إلى مرحلة ناضجة مع الشرقاوى والجبرتى باستثناء موقفه من الغزو الفرنسى. لكن المُثير أننا لا نعدم استخدام مُسميات التكفير من جديد منذ القرن التاسع عشر. وبينما يمكن إيجاد العذر للجبرتى فى "مظهر" لأن لغته عكست لحظة الاحتلال القاسية، وحتى لـ"القلعاوى" فى استخدامه لمصطلح التكفير ـ ولمرة واحدة ـ ضد الإنجليز فى"حملة فريزر"[٢٤١].. فكيف لنا أن نفسر استخدام "الرجبى" للمصطلح فى إطار عام رغم أن عمله"تاريخ فى شأن الوزير"كان لخدمة أهداف محمد على المعروف باحترامه للأوروبيين!؟[٢٤٢]. بل وكيف نفسر ما أورده الطهطاوى فى "تخليص الإبريز" من أن فرنسا "بلاد كُفر وعناد". وكيف نفهم قوله بأنه ترجم قصيدة"نظم العقود فى كسر العود للخواجة يعقوب"ليُخرجها"من ظلمات الكفر إلى نور الإسلام"[٢٤٣]. وكيف نفهم شعره:

لئن طلقت باريسًا ثلاثًــا	فــما هــذا لغيرِ وصالِ مِصرٌ
فكلٍ منهما عندى عروسٌ	ولكن مصرَ ليست بنتَ كُفر[٢٤٤]

هل يصح القول بأن رؤية الطهطاوى للآخر كانت دينية وتكفيرية[٢٤٥] ناسين أنه أول ـ وربما أهم ـ المثقفين المصريين الذين أولو التقدير لفرنسا وحضارتها المتقدمة، وبناء على تجربة واقعية احتل فيها الإعجاب والاحترام مساحة واضحة!. ناهيك عن أن العمل طُبع لمرات فى مطابع دولة محمد على[٢٤٦]، بل وقرأه بعض الفرنسيين بفرنسا نفسها ولم ينقدوا بشدة ما ورد فيه[٢٤٧].

إذًا هناك تناقض يبقى، ومعه تبقى التساؤلات حول كيفية فهمه. هل يمكن النظر إليه أحيانًا باعتباره تناقضًا ظاهريًا فقط ولا يعكس الموقف الحقيقى للمؤرخ أو الكاتب؟. وهنا نتساءل: إلى أى مدى تختلف المفردات الواصفة للآخر فى مدلولاتها؟. هل كتب هؤلاء فى الحقيقة وفقًا للغة التى يفكرون بها وبشكل تلقائى، أم أنهم ـ أو بعضهم ـ كتبوا بشكل "مُصطنع". وهل تنتمى لغتهم إلى لغة الكلام الذى تكلموه (ومن ثم كانت لغة غير منمقة وتلقائية) أم تنتمى إلى لغة الكتابة فقط؟.(٢٤٨) وإلى أى مدى يمكن تفسير لغة المصطلح العربى تفسيرًا فيه الكثير من التأويل؟(٢٤٩). هل أخذت دلالات المُسميات السابقة فى الاختفاء، خاصة منذ القرن التاسع عشر؟. وهل كان التعامل هنا وهناك مع المُسميات التكفيرية فى القرن التاسع عشر مثلما كان عليه الأمر منذ القرن السادس عشر، أو حتى كما نتعامل معها به الآن؟(٢٥٠). ما الدور الذى لعبته المعرفة الجغرافية والحضارية بالآخر فى رؤية الأنا له، إلى جانب ـ بل بالقياس إلى ـ دور السياسة والدين والواقع؟(٢٥١). وهل توقفت رؤية الأنا للآخر على رؤيته فى مصر بسبب الصعوبات التى حالت دون استقرار المسلمين بشكل طبيعى فى أراضى أوروبا الغربية، أم أن هناك رؤية مباشرة قائمة على الرحلة قبل الطهطاوى؟(٢٥٢). إلى أى مدى يمكن الأخذ بمقولة أن القوى هو الذى يطرح لغته القاسية فى أشكال دينية أو حضارية أو اقتصادية أو حتى عسكرية؟. ولعل ذلك يدعونا أيضًا للتفكير فى أسباب بقاء الرؤية غير المعتدلة ـ بل والمتشددة أحيانًا ـ فى النظر للآخر منذ القرن التاسع عشر وما بعده، رغم الحديث عن الدولة الحديثة بمؤسساتها وتعليمها وبعثاتها ومطابعها وترجماتها ومفكريها والعدد الكبير للأوروبيين فى إدارتها؟. فهل شهد الشرق تحديثًا حقيقيًا أم مجرد حداثة "مُصطنعة" من أجل سبره وامتصاصه؟(٢٥٣). وهل بقاء هذه النظرة يعود إلى الآخر فى بعض ممارساته والأشكال التى طرح بها نفسه، أم لقصور لدى الأنا فى بعض تراثها وفكرها، لتصبح المشكلة مشكلة خلاف بين الحضارات والأديان والثقافات وبالتالى أزلية وأبدية؟!. إنها بعض الأسئلة التى تحتاج للمزيد من للتفكير فيها والبحث عنها فى بطون التراث لكشف حقيقتها، بعيدًا عن الإغراق فى التنظير فقط.

الهوامش

(١) عن معانى الاستشراق وأسسه وخصوصيته، انظر : إدوارد سعيد : الاستشراق. المفاهيم الغربية للشرق، ت: محمد عنانى، دار رؤية، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ٤٣ ـ ٤٧.

(٢) فندوتان عُقدتا فى مصر عن ابن إياس والجبرتى فى سبعينيات القرن العشرين لم يرد فيهما شيئًا عن ذلك. بل إن دكتوراه حديثة عن ابن أبى السرور البكرى لم تتناول الأمر من قريب ولا من بعيد، رغم أنها تناولت أسلوب الكتابة عند البكرى. Saleem Abu Jaber; Al-Bakri Al-Siddiqi and his influence in the historiography of Ottoman Egypt, Al-Rafid Ltd, London, 2005

(٣) انظر ـ على سبيل المثال ـ أعمال الندوة التى عقدت بالقاهرة فى إبريل ٢٠٠٢، ونشرت تحت عنوان: رفاعه الطهطاوى رائد التنوير، المجلس الأعلى للثقافة، سلسلة أبحاث المؤتمرات، عدد ١٦، القاهرة، ٢٠٠٧.

(٤) كنموذج لهذا التناول انظر: صلاح العقاد: الجبرتى والفرنسيس، بحث فى ندوة عبد الرحمن الجبرتى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٦، ص٣١١.

(٥) كتب سعيد "من المُحال تفهم الأفكار والثقافات والتاريخ أو دراستها دراسة جادة دون دراسة القوة المحركة لها، أو بتعبير أدق دون دراسة تضاريس القوة أو السلطة فيها" وأن "العلاقة بين الغرب والشرق علاقة قوة وسيطرة ودرجات متفاوتة من الهيمنة المركبة" والفكرة مهمة وإن طبقها على الاستشراق. إدوارد سعيد: الاستشراق، ص ٤٩.

(٦) أكد البعض على أن النظرة إلى الآخر فى القرون الوسطى قامت فى الأساس على أبعاد دينية "فالدين هو الذى يمنح المعنى للأشياء وللظواهر وللآخرين. لذلك فالبحث عن ملامح الآخر يفترض العودة، بكيفية ما، إلى النص المرجعى الذى يزود النظر ببعض عناصر الإدراك والوعى أو يطعم المتخيل بما يحتاج إليه من صور وأشكال ورموز. وما دام الإسلام يحمل تصورًا للعالم وللإنسان ويمثل النص القرآنى تكثيفًا للكلام الربانى وتعبيرًا عن تجليات المقدس، فإنه يشكل مصدرًا للرؤية وقاعدة معيارية للجماعة". انظر: عبد الله إبراهيم: عالم القرون الوسطى فى أعين المسلمين، المجمع الثقافى، أبو ظبى، ٢٠٠١، ج١، ص٢١، ٢٢. وهنا نود الإشارة إلى أن بعض الأحكام التى قال بها المؤلف إنما تحتاج إلى مراجعة فيما يتصل بما بعد القرون الوسطى، وعلى ضوء ما يوجد فى بطون كتب التراث

نفسها (ومنها تفاسير القرآن وكتب الفقه والحديث) بخاصة وأن آراءه لا تنطبق دائمًا على ما بين أيدينا من نصوص فى العصر العثمانى. وبالإضافة إلى أن مفهوم التراث لا يجب أن يقتصر على التراث الدينى، فمن الضرورى ـ والموضوعى ـ العرض بالمثل لمواقف الأوروبيين آنذاك من المسلمين.

(٧) عنوان البحث "ما قبل الكولونيالية: الأوروبيون فى الإسكندرية العثمانية. تعايش مشترك واختلافات" وألقى فى ١١ فبراير ٢٠٠٨ بمركز دراسات الشرق الحديث Zentrum Mod-erner Orient. وأود أن أعبر عن امتنانى للقائمين على المركز وعلى معهد الدراسات المتقدمة ببرلين Wissenschftskolleg zu Berlin ومؤسسة Fritz Thyssen Stiftung على المنحة التى قدمت لى (أكتوبر ٢٠٠٧ ـ يوليو ٢٠٠٨) وأعطتنى فرصة التفرغ والتقدم بعض الخطوات فى مشروعى عن الأنا والآخر. ولا يمكن أن أنسى دور نيللى حنا وجورج خليل فى حصولى على المنحة. وشكرى غير المحدود لنورا لافى على ما قدمته لى من عون خلال تلك الفترة.

(٨) تييرى هنتش: الشرق المتخيل: رؤية الغرب إلى الشرق المتوسطى، ترجمة: غازى برو، خليل أحمد خليل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٤٢١.

(٩) من ذلك ما جاء فى وقف محمد الغريانى على أولاده وذريته، حيث اشترط أنه " إذا انقرضوا بأسرهم. كان ذلك وقفًا على من يوجد من عصبة الواقف غربًا أو شرقًا ". دار الوثائق المصرية، محكمة الإسكندرية الشرعية، سجل ٤٤، صفحه ٤٩، وثيقة رقم ٨٧، ١٥ من ذى الحجة ١٠٣٥ =٦/٩ /١٦٢٦. مع ملاحظة أننا، وللاختصار، سوف نستخدم المختصرات التالية : س = سجل، ص = صفحه، ق = رقم الوثيقة.

(١٠) كتب ابن إياس أنه فى ربيع الأول ٩١٧ "جاءت الأخبار من بلاد الغرب بأن صاحب جربة انتصر على الفرنج نصرة عظيمة". أما البروسوى فكتب "الغرب هو أحد الأقاليم العرفية، وهى بلاد كثيرة مصاقبة لديار مصر من جهة الغرب" وحدوده الشمالية "بحر الروم. إلى فم بحر الزقاق عند سلا وطنجة، ومن الغرب البحر المحيط من طنجة إلى صحراء لمتونة. ومن الجنوب المفاوز الفاصلة بين بلاد السودان وبلاد الغرب ". محمد بن أحمد بن إياس: بدائع الزهور فى وقائع الدهور، تحقيق: محمد مصطفى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٣، ١٩٨٤، ج٤، ص ٢١٨. محمد بن على البروسوى (ابن سباهى زاده): أوضح المسالك إلى معرفة البلدان والممالك، تحقيق: المهدى عيد، دار الغرب الإسلامى، بيروت، ٢٠٠٦، ص ٤٨١، ٤٨٢.

(١١) س٢، ص١٧، ق٥٧٦، ٧ رمضان ٩٦١= ٠٦/ ٨/ ١٥٥٤ س٤٧، ص٩٢، ق ١٩٨، ١٦ محرم ١٠٥٣ =٥/ ٤/ ١٦٤٣. س٦٥، ص٢١٨، ق ٤٠٢، ٢٠من ذى القعدة ١١٣٠=١٥/ ١٠/ ١٧١٨. س٩٦، ص٢٥٩، ق ٤١٤، ١رجب ١١٩٠=١٦/ ٨/ ١٦٧٧. س١٠٥، ص٢١٩، ق٣٦٩، ١ شعبان ١٢٠٧=١٤/ ٣/ ١٧٩٣.

(١٢) منصور بن يونس بن إدريس البهوتى الحنبلى (ت ١٠٥١هـ): شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أُولى النُهى لشرح المُنتهى، عالم الكتب، بيروت، ١٩٩٣، ج٢، ص ٢١٣، ٢١٥، ٤٧٠.

(١٣) أُطلق ذلك مثلاً على المماليك الذين تركوا "أستاذهم" على بك الكبير وانضموا إلى محمد بك أبو الذهب. عبد الرحمن الجبرتى: عجائب الآثار فى التراجم والأخبار، مطبعة الأنوار المحمدية، القاهرة، ج٢، ص ٢٤.

(١٤) رفاعة رافع الطهطاوى: مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢، ص٢٠٢، ٢٠٤ (طبعة مصورة عن طبعة شركة الرغائب ١٩١٢).

(١٥) للمزيد: عبد الله إبراهيم: عالم القرون الوسطى فى أعين المسلمين، ج١، ص ١٧، ١٨ وغيرها.

(١٦) ابن إياس: بدائع الزهور، ج ٤، ص ٨٤، ٨٥، ٩١، ١٠٩، ١١٩، ١٢٠، ١٦٤.

(١٧) المصدر السابق، ص ١٤٢، ١٤٦، ١٥١، ١٥٦-١٦٠، ١٦٣، ١٨٢، ١٨٥، ١٩٠-١٩٢.

(١٨) للمزيد عن ذلك وعن تجارب المكاحل خلال تلك الفترة، ابن إياس : بدائع، ج ٤، ص١٩٢-١٩٦، ٢٠٥،٢١٥، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٨، ٢٤٣، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٤ – ٢٦٧،٢٨٨، ٣٤٠، ٣٧٤.

(١٩) أولاد الناس: هم أبناء الأمراء الذين كان يعطى لهم اقطاعًا مناسبًا رعاية لأسلافهم. سيدة إسماعيل الكاشف: مكانة ابن إياس بين مؤرخى مصر فى العصور الوسطى. فى: ابن إياس: دراسات وبحوث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٥٣.

(٢٠) كتب الزبيدى "الإفرنجة: معرب إفرنك. وفى شفاء الغليل، فرنج: معرب فرنك، سُموا بذلك لأن قاعدة ملكهم فرنجة، وملكها يقال له الفرنسيس. والقياس كسر الراء، إخراجًا له مخرج الإسفنط ـ اسم للخمر ـ على أن فتح فائها أى الإسفنط لغة صحيحة، لكن الكسر أعلى عند الحذاق. الزبيدى: تاج العروس فى شرح جواهر القاموس، ج٥، ص ١٤٧٩. وقد اعتمدت على نسخة إلكترونية. وقد استخدم المسلمون المصطلح منذ وقت مبكر للإشارة إلى أهالى فرنسا الحالية وهو ما يبدو مثلاً من إشارة أبى عبيد البكرى (ت ١٠٩٤م) إلى أن "جزيرة الأندلس". لها يوم يرد فيه من إفرنجة ومن رومة ومن جميع نواحيهم كلها "وأنها تتصل من الشرق بـ "الأرض الكبيرة من بلد إفرنجة". على أن المصطلح اتسع معناه مع مرور الوقت ليشمل أحيانًا كل أوروبا الغربية تقريبًا. وعلى كل أشار البكرى إلى "برتقال" و"برطانيه" و"شانت ياقو" و"البرتون" وغيرها من البلدان والمدن والمناطق الأوروبية. أبو عبيد البكرى: جغرافية الأندلس وأوروبا من كتاب المسالك والممالك، تحقيق: عبد الرحمن الحجى، دار الإرشاد، بيروت، ١٩٦٨، ص٦١، ٦٧ ـ ٦٩ وغيرها.

(٢١) ابن إياس: بدائع، ج٤، ص ١٠٩، ١٤٢، ١٤٦، ١٥١، ١٥٦ ـ ١٦٠، ١٨٢، ١٨٥.

(٢٢) ابن إياس: بدائع الزهور، ج٤، ص ٢٥٥، ٢٥٧، ٢٥٩.

(٢٣) انظر: ر. و. سذرن: نظرة الغرب إلى الإسلام فى القرون الوسطى، ترجمة : على فهمى خشيم، صلاح الدين حسين، مراجعة: عمر الدسوقى، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٢، ص ٨٧.

٢٤) ورد هذا عند: محمد جمال باروت: الطهطاوى ابن المغامرة المعقدة. الرؤية النياسية فى "التخليص" ودورها فى تشكيل النظرة الجديدة للآخر الأوروبى، ندوة رفاعه الطهطاوى، ص ٦٧٢.

٢٥) ولذلك أشار بحزن فى أحداث ربيع الأول ٩١٩ = مايو ١٥١٣ إلى الخلاف بين السلطان سليم وأخيه قُرقُد، وكتب "وقد صار ملك الروم فى اضطراب وربما يُخشى عليه من الفرنج، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم. وكان ابن عثمان ماسك زمام البلاد لطرد الفرنج عنها". ابن إياس: بدائع، ج ٤، ص ٣٠٦.

٢٦) ومن ذلك أنه فى ذى القعدة ٩١٦ = يناير ١٥١١ "جاءت الأخبار من بلاد المغرب بأن صاحب تلمسان تحارب مع الفرنج وقتل منهم نحوًا من عشرين ألف إنسان واستخلص منهم ما كان قد استولوا عليه من جهات الأندلس وغيرها، فسروا الناس قاطبة لهذا الخبر". وفى ربيع الأول ٩١٧ = مايو ١٥١١ "جاءت الأخبار من بلاد الغرب بأن صاحب جربة انتصر على الفرنج نصرة عظيمة، وغنم منهم غنائم كثيرة، وقتل منهم نحوًا من سبعة آلاف إنسان، وأسر منهم جماعة كثيرة. ثم بعثوا للسلطان مكحلة نحاس كبيرة وأشياء كثيرة من أنواع الهدية وشخصين من أسرى الفرنج وعليهم آلة سلاح، فشكر لهم السلطان ذلك وسُر بهذه النصرة". ابن إياس: بدائع الزهور، ج٤، ص ١٩٩، ٢٠١، ٢١٨، ٢٢٠، ٢٧٠.

٢٧) لقد أشار لوفد البنادقة عام ٩١٧هـ / ١٥١١م لفتح كنيسة القيامة ووصف رسولهم بأنه "رجل شيخ بذقن بيضاء وهو جسيم وعليه وقار". عن دقة ابن إياس فى وصف حضور "القُصَّاد" وطبيعة مهامهم وما حققته من نجاح، انظر: ابن إياس: بدائع الزهور، ج ٤، ص ٢٥٩. حسن أحمد محمود: البعثات الدبلوماسية لدولة سلاطين المماليك كما وصفها ابن إياس، بحث فى: ندوة ابن إياس، ص ٤٠، ٤١.

٢٩) عند هنتش أن الأوروبى لم يحتقر الآخر الشرقى/ التركى إلا مع نهاية القرن السابع عشر بعدما استشعره من قوة، وأنه حتى القرن السادس عشر كان يحترمه بصرف النظر عما كان يُكنهُ له من كُره. على أن " الاحتقار" و"الازدراء " وصلا درجة متقدمة مع القرن التاسع عشر. تييرى هنتش: الشرق المتخيل، ص ٢٨٥، ٢٨٦.

٢٩) فى ١١ محرم ٩١٨ = ٢٩ مارس ١٥١٢ "حضر إلى الأبواب الشريفة قصاد من عند ملوك الفرنج الفرانسة، وكانوا من رؤساء الفرنج، فأرسل لهم السلطان خيولاً يركبونها من بولاق إلى القلعة فكانوا نحوًا من خمسين نفرًا، اثنان ومن أعيانهم لابسين ثياب مخمل كفورى، فى أرقابهما سلاسل من ذهب. فلما وقفوا بين يدى السلطان أظهروا التعاظم، ثم باسوا له الأرض. فلما قرءوا كتابهم انصرفوا وأنزلوهم فى بيت كاتب السر. وكان ذلك يومًا مشهودًا". ابن إياس: بدائع، ج٤، ص ٢٥٥، ٢٥٧.

٣٠) فى ذى الحجة ٩٢٢=يناير ١٥١٧ "أُشيع أن صاحب رودس أرسل إلى السلطان ألف رام من جماعته يرمون بالبندق الرصاص وأرسل إليه عدة مراكب فيها بارود. فدخلت تلك المراكب إلى ثغر دمياط وأرسلوا يعلمون السلطان. وهذه عونة من صاحب رودس إلى

سلطان مصر حتى يستعين بذلك على قتال ابن عثمان الباغى على أهل مصر، فلم يظهر لإشاعة هذه العونة خبر ولا نتيجة وإنما هى إشاعة ". ابن إياس: بدائع، ج٥، ص١٣٩.

(٣١) فى أحداث جمادى الآخرة ٩١٨ = أغسطس ١٥١٢ كتب أن " من الوقائع الشنيعة أن الوالى قبض على شخص من الأتراك يقال له دمرداش وكان مُشدًا على دار البطيخ التى بباب النصر. وقد غمز عليه أنه ينبش على القبور ويأخذ رءوس الموتى ولحمهم ويبيع ذلك للفرنج يعملون منه الموميه، وقيل السم. فلما قبضوا عليه وجدوا عنده من عظام الموتى أشياء كثيرة من جماجم وأعضاء. فحملوا ذلك. وطلعوا بها إلى السلطان. فلما وقف دمرداش بين يدى السلطان، سأله عن أمر هذه الجماجم، فقال: هذه من قبور النواويس تأتينى به العربان فأصنع منهم الموميه وأبيع ذلك فى بلاد الفرنج. ثم وجدوا على العظام لحمًا طريًا وشهدوا عليه الناس أنه فى كل يوم يتوجه إلى الصحراء وينبش قبور الموتى الجدد ويأخذ لحمهم وعظمهم يبيع ذلك على الفرنج، فلما تحقق السلطان ذلك أمر بشنقه.. ". ابن إياس : بدائع، ج٤، ص ٢٧٥. ج٥، ص ٥٣.

(٣٢) عندما أحضروا للغورى الرءوس التى أرسلها له سليم، وكانت لعلى دولات وابنه ووزيره "شق عليه ذلك وقال إيش أرسلى هذه الرءوس. هى رءوس ملوك الفرنج انتصر عليهم حتى أرسلهم لى". وهنا نلاحظ أن الغورى لم يستخدم مصطلح الكفار. حادثة أخرى أوردها ابن زنبل فى حوار الأمير الأسير كرتباى المملوكى والسلطان سليم، ومما قاله كرتباى لسليم "اسمع كلامى واصغ حتى تعلم أنت وغيرك أن منا فرسان المنايا والموت الأحمر. إن المُلك لا يصلح إلا لمن يكون من الأبطال المجنورة كما كان عليه السلف الصالح.. فانظر فى التواريخ ما كان من الإمام عمر بن الخطاب ـ رضى الله تعالى ـ عنه وخذل باغضيه من الشجاعة، وكذلك الإمام على بن أبى طالب ـ رضى الله عنه ـ وكرم الله وجهه ـ وأما أنت فقد لفقت لك عساكر من أطراف الدنيا من نصارى ومن أروام ومن غيرهما، وجئت بهذه الحيلة التى تحيلت بها الإفرنج لما أن عجزوا عن ملاقاة العساكر الإسلامية" ومرة أخرى خلا حوار كرتباى من أى تكفير للآخر. ابن إياس: بدائع، ج٤، ص ٤٦٢. أحمد بن زنبل الرمال : واقعة السلطان الغورى مع سليم العثمانى، تحقيق: عبد المنعم عامر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧، ص٧٠، ٧١، ١٢٤.

(٣٣) مما جاء فى الحوار ـ المتخيل ربما ـ بين سليم والأمير كرتباى، قول كرتباى لسليم "يا ويحك، كيف تنادى للناس بالأمان وإذا جاءوك تخونهم، ولكن كفاك أن اسمك سليم خان. والله قد رأينا فى التواريخ أن الملوك التى كانت قبلنا من الأتراك والأكراد. كان النصارى إذا قالوا لهم قولاً وحلفوا لهم عليه، أو قالوا للنصارى قولاً وعاهدوهم عليه لا يخلفوهم فيه هم نصارى، فكيف بمن يدعى أنه من الملوك العادلة ويريد أن يكون خادمًا للحرمين الشريفين، وهو لا يصدق فى قوله، والكذب شيمة المنافقين.. ". ابن زنبل: المصدر السابق، ص ٧٣.

(٣٤) ذكر ابن زنبل من ضمن الحديث الذى دار بين طومان ـ بعد أسره ـ وسليم، إن سليم قال لطومان "سمعت أنك عملت سلطانًا على الكبشة الأجلاف وأنت لست لها أهلاً، والسلطنة لا تكون ولا تليق إلا برجل يكون آباؤه وأجداده سلاطين، وأنت وقايتباى الذى هو أعظمكم والغورى ما أسماء آبائكم؟ ومن أين لكم السلطنة؟ ومن أين لكم الإمارة، كلكم أولاد نصارى، وأنتم مماليك بلا عتاقة". ابن زنبل: مصدر سابق، ص ١٦٦.

(٣٥) ومنهم "دمرداش الإقريطشى وكان أصله إفرنجى يبيع النبيذ الإقريطشى فاشتهر بذلك وتولى "إمرة عشرة" وجعله الغورى "باش العسكر" على تجريدة ضد البرتغاليين. ومنهم "جان الإفرنجى" أحد مماليك السلطان "وكان مجرمًا عايقًا مسرفًا على نفسه". ابن إياس: بدائع، ج٤، ص ٤٦٦، ٤٦٧. ج٥، ص ٣٧، ٣٨.

(٣٦) أرسل الغورى تغرى بردى إلى إسبانيا للتفاوض الدبلوماسى، فانقلب عليه. ففى ١١ محرم ٩١٧=١٠ أبريل ١٥١١ "قبض السلطان على تغرى بردى الترجمان ووضعه فى الحديد ووكل به، وأرسل ختم على بيته واحتاط على موجوده ورسم على عياله. وسبب ذلك قد بلغ السلطان أن تغرى بردى كاتب ملوك الفرنج بأحوال مملكة مصر، وأن السلطان ليس له همة إلى إرسال تجريدة، وأن السواحل خالية ليس بها مانع. وقد أحضروا إلى السلطان مكاتبات بخط تغرى بردى بمعنى ذلك، فأحضر السلطان تغرى بردى وأوقفه على تلك المطالعات فأنكر ذلك، فغضب عليه وشكه فى الحديد. ". ابن إياس : بدائع، ج٤، ص ٢١٠.

(٣٧) استخدم ابن إياس العديد من المصطلحات للتعبير عن سيطرة العثمانيين على مصر، ومنها الاستيلاء والأخذ، والغزو. ومما كتبه شعرًا يا سليم شاه كف عن أخذ مصر بلد شرفت بخير إمام.

وأيضًا: هى تدعى كنانة من غزاها قصم الله ظهره بالحسام

ابن إياس: بدائع الزهور، ج٥، ص ١١١.

(٣٨) فى ٨ من ذى الحجة ٩٢٦ / نوفمبر ١٥٢٠ "خرج الأمير ناصر الدين محمد الحلبى المهمندار وتوجه إلى نحو ثغر الإسكندرية بسبب تفقد الأبراج. خوفًا من الفرنج أن لا يطرقوا الثغر على حين غفلة. وقد تزايد تعبث الفرنج فى البحر الملح وطمعوا فى أخذ البلاد من حين مات سليم شاه". وبعدها بأربعة أيام " أشيع أن أمير شيخ الذى أرسله ملك الأمراء إلى السلطان سليمان. يهنيه بالملك ويعزيه فى أبيه. رجع إلى ثغر الإسكندرية وأنه وجد البحر الملح قد امتلأ بمراكب الفرنج فلم يستطع التوجه منه إلى إسطنبول". ابن إياس: بدائع، ج٥، ص٣٧٢.

(٣٩) فى شعبان ٩٢٦ = يوليو١٥٢٠ "قدمت الأخبار من بلاد المغرب بأن توجهوا إلى مدينة جربة، وهى من أجل مدائن المغرب، جماعة من ملوك الفرنج وحاربوا من بها من ملوك المغرب، فكان بين الفريقين وقعة مهولة قتل بها من العسكرين نحو ثلاثين ألفًا، وكانت النصرة لصاحب جربة على ملوك الفرنج". وفى ١٨من ذى القعدة ٩٢٦= ٣٠ أكتوبر ١٥٢٠" قدمت الأخبار بأن الفرنج قد أتوا إلى ساحل بيروت وحاصروا من بها، فكسروهم وملكوا

مدينة بيروت "إلى أن طردهم جان بردى الغزالى نائب الشام" واتقعوا مع الفرنج فكان بين الفريقين وقعة مهولة قتل فيها ما لا يحصى من الفرنج، وأسر منهم نحو ثلاثمائة إنسان، وغنموا منهم أشياء كثيرة من سلاح وقماش وغير ذلك، وقيل أسروا ثلاثة من أولاد ملوك الفرنج وملكوا ثلاث برشات من كبار مراكبهم، وكانت النصرة عليهم للغزالى. بعد ما ملكوا الفرنج بيروت وأقامت معهم ثلاثة أيام وهم مستولون عليها فأطردوا عنها بعون الله تعالى". ابن إياس: بدائع، ج٥، ص ٣٤٦، ٣٥٩، ٣٦٠.

(٤٠) ابن إياس: بدائع،ج٤، ص٣٠٦. ج٥، ص٢٠٢، ٢٦٠ ـ ٢٦٤، ٣٣٠، ٣٤٦، ٣٥٩، ٣٦٥، ٣٧٣.

(٤١) فى محرم ٩٢٨ = نوفمبر ١٥٢١ "أشيع قتل الأمير مُقرن أمير عربان بنى جبر مُتملك جزيرة بين النهرين إلى بلاد هرمز الأعلى، وكان أميرًا جليل القدر معظمًا مبجلاً فى سعة من المال. سيد عربان الشرق على الإطلاق. فلما حج ورجع إلى بلاده لاقته الإفرنج فى الطريق وتحاربت معه فانكسر. وقبضوا عليه باليد وأسروه فسألهم بأن يشترى نفسه منهم بألف ألف دينار فأبوا. وقتلوه بين أيديهم. واستولوا على أموال الأمير مقرن وبلاده، وكان ذلك من أشد الحوادث فى الإسلام وأعظمها. وقد تزايد شر الفرنج على سواحل البحر الهندى والأمر لله تعالى". ابن إياس: بدائع، ج٥، ص٤٣١.

(٤٢) ابن إياس: بدائع، ج٥، ص ١١٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٤٢١، ٤٢٦.

(٤٣) ابن إياس: بدائع،ج٤، ص ١١٣، ٢٨٢. ج٥، ص ٤٤٩، ٤٥٧، ٤٦٦، ٤٧٢ ـ ٤٧٧، ٤٨٨.

(٤٤) اعتبر المماليك أنفسهم "فرسان الإسلام" الذين يستخدمون أسلحة كالتى استخدمها الرسول والصحابة، أما العثمانيون فاستخدموا البندق "الحيلة التى تحيلت بها الإفرنج لما أن عجزوا عن ملاقاة العساكر الإسلامية". وعندما سب شاربك الأتراك بقوله "ياكفرة" فإنه ردوا عليه "يانصرانى يا ابن النصرانى. نحن غزاة الإسلام. كلنا مجاهدون مع الكفار وما نحن مثلكم أولاد كفار". ابن زنبل: مصدر سابق، ص٧٠، ١٢٤، ١٤١.

(٤٥) للمزيد: ابن إياس: بدائع، ج٤، ص ٣٨، ٧٩، ٨٠، ٩٨، ٩٩، ١٠٢.

(٤٦) لقد كتب عن نفى السلطان سليم لبعض المصريين إلى إسطنبول «وكانت هذه الواقعة من أبشع الوقائع المنكرة التى لم يقع لأهل مصر قط مثلها فيما تقدم من الزمان، وهذا عبارة على أنه أسر المسلمين ونفاهم إلى إسطنبول». ابن إياس : بدائع، ج٥، ص ١٨٣.

(٤٧) ابن إياس: بدائع، ج٤، ص ٧٦، ٧٩. ج٥، ص ٤٥٦، ٤٥٧.

(٤٨) فعندما يجمل موقفه من إجبار سليم لبعض المصريين على الذهاب إلى إسطنبول، كتب: "ولم تقاس أهل مصر شدة من قديم الزمان أعظم من هذه الشدة. ففارقت الناس أوطانها وأولادها وأهاليها وتغربوا من بلدهم إلى بلد لم يطؤوها قط، وخالطوا أقوامًا غير جنسهم. ومن العجائب أن مصر صارت نيابة بعد أن كان سلطان مصر أعظم السلاطين فى سائر البلاد قاطبة، لأنه خادم الحرمين الشريفين وحاوى ملك مصر الذى افتخر به فرعون. ولكن ابن عثمان انتهك حرمة مصر". وحين ترجم لسليم عند موته كتب أنه "ملك الديار المصرية" و "استولى على الديار المصرية". أما مصطلحات "عساكر مصر" و"أهل مصر"

فاستخدمها الجميع كثيرًا قبل وإبان الغزو. ابن إياس : بدائع، ج٥، ص ١٢٨، ١٤٦، ١٥٧،١٤٧، ٢٠٧، ٢٣٢، ٣٦١ وغيرها.

(٤٩) ذكر ابن زنبل أن سليم عندما كتب إلى طومان بأن يكون نائبًا له على مصر، فإنه وافق وقال "أوافقه على ما أراد واكون سببًا فى حقن دماء المسلمين وبقاء كل واحد فى وطنه". ابن زنبل: مصدر سابق، ص ٥٢.

(٥٠) كتب الكثير من الشعراء بعد الهزيمة أمام العثمانيين ما يحمل حقيقة الوعى بمصر، الأرض والوطن. فعلى سبيل المثال كتب بدر الدين الزيتونى: نبكى على مصر وسكانها قد خربت أركانها العامرة

وأصبحت بالذل مقهورة من بعد ما كانت هى القاهرة

وكتب ابن إياس: نوحوا على مصر لأمر قد جرى من حادث عمت مُصيبته الورى

وكتب: الله أكبرُ إنها لمصيبةٌ وقعت بمصر ما لها مثلٌ يُرى

لقد وقفتُ على تواريخ مضت لم يذكروا فيها بأعجب ما جرى

وكتب الناصرى محمد بن قنصوه: يا مصر كيف مُلككى زال بلا محاصره

وكيف ذقتى القهر بالذل وأنتى القاهرة

ابن إياس: بدائع الزهور، ج٥، ص ١٤٧، ١٧٠، ٢٠٠، ٢٠١.

(٥١) عندما أرسل سليم إلى الغورى برسالة خداعية عن عدم نيته فى الحرب "انشرح السلطان والأمراء. واستبشروا بأمر الصلح والعود إلى الأوطان عن قريب". وإبان مقابلة الأسير قانصوه العادلى لسليم، كان مما قاله له "أما تدرى ما صنعت. وما أهلكت من عساكرنا وما أخربت من بلادنا وديارنا". وعندما يُجمل ابن إياس موقفه من إجبار سليم لبعض المصريين على الذهاب إلى إستانبول كتب "ولم تُقاس أهل مصر شدة من قديم الزمان أعظم من هذه الشدة. ففارقت الناس أوطانها وأولادها وأهاليها وتغربوا من بلدهم إلى بلد لم يطؤوها قط، وخالطوا اقوامًا غير جنسهم". وكتب "ومن العجائب أن مصر صارت نيابة بعد أن كان سلطان مصر أعظم السلاطين فى سائر البلاد قاطبة. ولكن ابن عثمان انتهك حرمة مصر". أما مصطلحات "عساكر مصر" و"أهل مصر" فاستخدمها الجميع كثيرًا، قبل وإبان الغزو. ابن إياس: بدائع، ج٥، ص ٤٥، ١٢٨، ١٤٦، ١٥٧، ٢٠٧، ٢٣٢، ٣٦٣ وغيرها.

(٥٢) محمد بن إبراهيم بن الصائغ المصرى : رسالة فى حكم طب أهل مصر وفى حكم الفصول الأربعة وما يحمد فيها وما يجتنب بها، مخطوط بدار الكتب المصرية، طب، م٢١، ميكروفيلم ٢٧٦٣. ورقة ٤ ب، ٧ أ، ٨ ب، ١٣، ١٥ أ، ١٦ أ، ١٦ب، ٢٢ أ، ٣٣ أ. وقد نسخ المخطوط حجازى بن عمر الأزهرى عام ٩٨٤.

(٥٣) ومنه ما جاء فى "حكم كريم وارد من الديار المصرية" إلى المسئولين بالإسكندرية بخصوص شكوى "خديجة وعايشة وحمامة وغاليه" من أن "أهاليهن قبضوا عليهم من أوطانهم. وسفروهم" إلى إسطنبول دون ذنب". س ١٥، ص ٩٧، ق ٦٧، ٢٠ رمضان = ١٧/ ١٠/ ١٥٨٢.

(٥٤) عبد الوهاب الشعرانى: لطائف المنن والأخلاق فى وجوب التحدث بنعمة الله على الإطلاق المعروف بالمنن الكبرى، عالم الفكر، القاهرة، ١٩٧٦، ص٧٢، ٥٤٧ ـ ٥٤٩.

(٥٥) من ذلك قوله "ومن جملة اعتقاد النصارى واليهود أنهم يطلبون منى كتابة الحروز لأولادهم ومرضاهم، فأعطى أحدهم القشة فيبخر بها مريضه فيحصل له الشفاء، فأتعجب فى اعتقادهم فىَّ مع اختلاف الدين، وكثيرًا ما أقول لهم لم لا تسألون رهبانكم وعلماءكم، فيقولون أنت أعظم عندنا من البترك ومن جميع أهل ديننا. ثم من أعجب ما وقع أن نصرانيًا كان يبيع الخمر فى حارتنا، وكان إذا بار خمره فى مثل الثلاثة شهور يجىء يأخذ خاطرى ويقول: أنا خائف من فلوس الحملة أنها تقف علىَّ، فأقول له: يا معلم الخمر عندنا محرم بالإجماع، فكيف أقول يا الله أرسل للمعلم من يشترى خمره ويسكر، فيقول: ادع الله أن ينزل لى البركة، فأقول له : إن البركة لا تكون فى شىء نهى الله تعالى عنه. فقال: ادع الله أن يتوب على من بيع الخمر، فدعوت له فمات بعد جمعة". الشعرانى: لطائف المنن، ص ٢٧٢، ٢٧٤.

(٥٦) الشعرانى: لطائف المنن، ص٢٦٣، ٥٩٧. درر الغواص على فتاوى سيدى على الخواص، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩، ص٤٧.

(٥٧) كتب السيوطى "من البدع والمنكرات مشابهة الكفار وموافقتهم فى أعيادهم ومواسمهم الملعونة" مثل "خميس البيض. وفى المواليد، وفى الشتاء من إيقاد النار وصنع قطائف وصنع البيض وخبز أقراص وشراء بخور وخضاب الصبيان والنساء". أما المثير فنهيه عن الاحتفال برأس السنة الميلادية وكتب "ومما يفعله كثير من الناس فى فصل الشتاء ويزعمون أنه ميلاد عيسى ـ عليه السلام ـ فجميع ما يصنع أيضا فى هذه الليالى من المنكرات مثل إيقاد النيران وإحداث طعام وشراء شمع وغير ذلك؛ فإن اتخاذ هذه المواليد موسما هو دين النصارى، وليس لذلك أصل فى دين الاسلام". وقد جاء نهيه عن ذلك "إما لأنه معصية وإما لأنه شعار الكفر". جلال الدين السيوطى: الأمر بالاتباع والنهى عن الابتداع، تحقيق: مصطفى عاشور، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٦٧ ـ ٧١.

(٥٨) عن تشابهه مع السيوطى فى استخدام بعض الآيات ذات الصلة بأهل الذمة وفى تأييده لعدم التداوى عليهم، ومحبة أهل الذمة له رغم ذلك، انظر: عبد الوهاب الشعرانى: لطائف المنن، ص٦٨٠، ٦٨١.

(٥٩) لقد أوصى بعدم عمل الموالد أيام "تكدر السلطان من عدو للإسلام أراد دخول بلاده من الكفار" لأن ذلك "فى غاية ما يكون من سوء الأدب. إلا أن يكون قصد صاحب المولد أن يهدى ما قرئ من القرآن فى صحف مولانا السلطان ويدعو له بالنصر، فمثل ذلك لا بأس به". الشعرانى: لطائف المنن، ص٥٧٠، ٥٧١.

(٦٠) الشعرانى: لطائف المنن والأخلاق، ص ٥٤٦، ٥٤٧.

(٦١) عبد الوهاب الشعرانى: نصيحة المغفلين من الفقراء والفقهاء فى شروط صحبة الأمراء، مخطوط بمكتبة الدولة ببرلين، ورقة ١٤٧ ب، ١٤٨ أ، ١٦٦ أ و ب. وقد كتب هذا الكتاب فى أواخر حياته.

(٦٢) نعتقد أن باروت جانبه الصواب حين وصف رؤية ابن إياس بأنها كانت رؤية " تنطلق من مخزون القرن العاشر الميلادى " المتفوقة والتقليدية. محمد جمال باروت : الطهطاوى ابن المغامرة المعقدة، ص ٦٧٥.

(٦٣) عند تولى سليمان الحكم بعد وفاة والده، ورد فى " نص " ابن زنبل " قال الراوى: ثم أن السلطان سليمان رحمة الله عليه (وهو ما يعنى أن هذا الجزء من النص كتب بعد وفاة سليمان) شرع فى التوجه إلى الغزو فى سبيل الله لأخذ بلاد رودس، فإنه قد كان قوى بأسهم وزاد فسادهم، وارتفعت رءوسهم بعد موت السلطان سليم وفرحوا بموته فرحًا شديدًا وطمعوا فى أخذ بلاد المسلمين، وحدثتهم نفوسهم الخبيثة بما لا قدرة لهم عليه وظنوا أن ولده السلطان سليمان لا قدرة له على حرب ولا غيره، ولد صغير، فأظهر الله سبحانه وتعالى سر نصرة الإسلام ". ابن زنبل : مصدر سابق، ص ٢٠٢، ٢٠٩.

(٦٤) ليست لدينا للآن كتابات للأقباط أو اليهود، وإن أبدت النتف المتوافرة منذ القرن ١٦ أن الأقباط اعتبروا الأوروبيين من الإفرنج Frank وقصدوا بهم أبناء العالم الكاثوليكى، ثم الكاثوليكى/البروتستانتى. 1439-1822 Alastair Hamilton; the Copts and the West .(The European Discovery of the Egyptian Church), Oxford, 2006, pp 65.103.115. ووفقًا لمحتويات هذا العمل فإنه يتناول " الغرب والأقباط" بأكثر مما يتناول "الأقباط والغرب ".

(٦٥) وقد ازدادت هذه اللغة بمرور الوقت. انظر مثلاً الرسائل التى بعث بها محمد باشا والى مصر، وحسن باشا إبان حملته على مصر. إلى مسئولى وعلماء وأعيان الإسكندرية، حيث تضمنت مصطلحات "الأمة الإسلامية" و" الأمه المحمدية ". س ١٢، ص٩٢، ق ٦٢ و٦٣، ١٠ و١١ من ذى القعدة ١٢٠٠ = ٨ و٩/ ٩/ ١٧٨٦.

(٦٦) للمزيد انظر لنا: المشايخ والغزو العثمانى لمصر، سلسلة أبحاث دراسات الحضارة الإسلامية، العدد ٢٢، طوكيو، ٢٠٠١. الخطاب السياسى الصوفى فى مصر. قراءة فى خطاب عبد الوهاب الشعرانى للسلطة والمجتمع، دار الكتب والوثائق، سلسلة مصر النهضة، عدد ٥٥، القاهرة، ٢٠٠٤.

(٦٧) نود التأكيد على ذلك. فالبكرى، رغم تحيزه للدولة العثمانية، كان وعيه بمصر واضحًا وأكثر من الحديث عنها وعن أخلاق أهلها وحدودها التى أشار إلى أنها منذ أيام "بيصر بن حام "تمتد" من رفح من أرض فلسطين، وقيل من العريش، إلى بلاد أسوان. طولاً ومن أيله إلى برقة عرضًا". محمد بن أبى السرور البكرى: النزهة الزهية فى ذكر ولاة مصر والقاهرة المعزية، م ٢٢٦٦ تاريخ، دار الكتب المصرية، ص١ - ٤ وغيرها. ولعل الوعى الواضح بمصر فى القرن السابع عشر يمكن العثور عليه فى كتابات ومواقف الخفاجى. انظر لنا: ثقافة النقد والرفض عند علماء مصر فى القرن السابع عشر: شهاب الدين الخفاجى نموذجًا، فى كتاب: ثقافة النخبة وثقافة العامة فى العصر العثمانى، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، القاهرة، ٢٠٠٨.

(٦٨) نتفق مع القول بأن الآخر هو المرآة الصقيلة التى مع الزمن تكشف بجلاء عن الذات، ومن الصعب اكتشاف الذات على حقيقتها قبل الانخراط فى تفاعل خصب مع الآخر. فالاعتصام بالذات يحول دون كشفها، وهو يماثل حقيقة التماهى الأعمى بالآخر ونسيان الذات. فالتواصل يضفى خصوصية وتمايزًا على الذات والآخر، بما يجعلهما حالة تاريخية متحولة بشكل دائم. عبد الله إبراهيم : عالم القرون الوسطى، ج١، ص ٢٨٨.

(٦٩) هناك أمثلة على استخدام مصطلح الخلافة منذ القرن السادس عشر ومنها "مرسوم" بتعيين "عبدى أفندى" قاضيًا بإدكو وفقًا لـ "الصدقات الشريفة الخاقانية خلدت خلافتها". وانظر أيضًا "صورة حكم كريم وارد بالبشارة بالوزارة" الذى أرسل إلى كل المسئولين بالبنادر والثغور "يتضمن إعلامهم أن سلطان السلاطين ملك الإسلام والمسلمين خليفة رب العالمين ظل الله فى أرضه والأمين على خلقه، من ملكه الله تعالى نواصى عباده وأقطار بلاده وألقت إليه الدينا أزمتها والأرض أعنتها كما يشاء مراده. وما زالت رايات سلطنته بالنصر منشورة على الدوام ولا برحت ألوية خلافته بالظفر مشهورة الأعلام وبرزت أوامره الشريفة المطاعة الواجبة القبول والاستطاعة ببسط باع العدل والرفق. بحيث إن تكون أهالى هذه الديار والقاطن بها والمار راتعين فى رياض الأمن والأمان متمتعين بفضل عدالته على ممر الأزمان مشغولين بالدعاء لدوام سلطنته بالتأييد من الله والنصر والفتح ومبتهلين إلى الله رجا خلود خلافته بالتأييد". س ١٥، ص ٩٨، ق ٦٨، ١٤ شعبان ٩٩٠ = ٩/٢/ ١٥٨٢. س ٢٨، ص ١٢٧، ق ٤٧، ١٤ صفر ١٠٠٣ = ٢٨/ ١٠/ ١٥٩٤.

(٧٠) نبيل مطر: الإسلام فى بريطانيا ١٥٥٨- ١٦٨٥، ترجمة: بكر عباس، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة، عدد ٣٣٣، القاهرة، ٢٠٠٢، ص٣١. ولقد كان المشايخ على وعى بذلك، على الأقل لأنهم يشاهدون ويعرفون من يتحولون إلى الإسلام. ومن ثم كثرت كتاباتهم عن الإسلام وأحقيته وأفضليته باعتباره خاتم الأديان. ويمكننا القول بأن هذه الأمور كانت كفيلة بإظهار الأنا باعتبارها "مؤمنة" فى مقابل الآخر باعتباره "كافرًا".

(٧١) "لا يمكن تجاهل قوة المسلمين - آنذاك - اعتمادًا فقط على ما سيكون منذ القرن الثامن عشر. وبمثل أنه لا يمكن النظر إلى فرنسا القوية فى القرن السابع عشر كفرنسا الضعيفة فى القرن السادس عشر ولا إنجلترا القوية فى القرن الثامن عشر كإنجلترا فى القرنين السادس عشر أو السابع عشر. لا يمكن النظر إلى الدولة العثمانية الضعيفة أواخر القرن الثامن عشر كالدولة القوية بل الأقوى فى القرنين السادس عشر والسابع عشر. وعند مطر أن مؤرخى القرن العشرين ومحللى الموقف الإنجليزى من الإسلام - على سبيل المثال - تجاهلوا عنصر القوة الذى كان بريطانيو عصر النهضة يربطونه بالمسلمين ومن خلاله يحددون علاقتهم بهم، وقد تبنوا بدلاً من ذلك خطاب ما بعد الاستعمار من حيث "تشكيل" المسلمين، وأخذوا يطبقونه على المسرحية وكتب الرحلات. نبيل مطر: مرجع سابق، ص ٢٤ وغيرها. صوفى بيسيس: الغرب والآخرون. قصة هيمنة، ترجمة: نبيل سعد، دار العالم الثالث، ٢٠٠٢، ص٢٤.

(٧٢) جان لوى باك جرامون : أوج الإمبراطورية: الأحداث ١٥١٢ ـ ١٦٠٦، فى: تاريخ الدولة العثمانية، تحرير: روبير مانتران، ج١، ترجمة: بشير السباعى، دار الفكر، القاهرة، ١٩٩٣، ص٢٢٩ ـ ٢٣٤. روبير مانتران: الدولة العثمانية فى القرن السابع عشر: اتجاه إلى الاستقرار أم انحدار؟. فى: تاريخ الدولة العثمانية، ج١، ص ٢٧٧، ٢٧٨. بول كنيدى: نشوء وسقوط القوى العظمى، ترجمة: مالك البديرى، الأهلية للنشر، عَمَّان، ١٩٩٤، ص٤١ ـ ٤٢، ٦٠.

(٧٣) للمزيد انظر: مرثيدس غارثيا أرينال: الموريسكيون الأندلسيون، ترجمة: جمال عبدالرحمن، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة، عدد ٤٨٥، القاهرة، ٢٠٠٣. وانظر للمؤلفة، وفى السلسلة نفسها: شتات أهل الأندلس (المهاجرون الأندلسيون)، تأليف: محمد فكرى عبد السميع، عدد ١٠٨٥، القاهرة، ٢٠٠٦. وعلى كل تشابه موقف الإسبان من مسلمى الأندلس مع موقفهم من الهنود الحمر فاعتبروهم "كفارًا يجب الأخذ بيدهم على طريق الحق". توماش ماستناك: أوروبا وتدمير الآخر. الهنود الحمر والأتراك والبوسنويون. تأليف: بشير السباعى، مصر العربية للنشر، القاهرة، ١٩٩٥، ص ١٢، ٢١، ٢٦، ٢٩، ٣٢ ـ ٣٤.

(٧٤) عن ذلك وعلاقته بجهل الأوروبيين بحقيقة الإسلام، انظر: نبيل مطر: مرجع سابق، ص ٢١١، ٢١٢ وغيرها. وعن الأصول التاريخية لهذه النظرة: ر. و. سذرن: نظرة الغرب إلى الإسلام، ص ١٩ وغيرها.

(٧٥) سيطرت هذه الفكرة على كثير من مفكرى الغرب. فروجر بيكون فى القرن ١٣ وفى إطار رؤية فلسفية، اعتبر المسلمين كفرة. وعندما قال Uthred of Boldon عام ١٣٦٠ بأن جميع البشر من أتباع الديانات، سواء كانوا مسلمين أو نصارى، سيحظون برؤية الله دون حجاب. فإن هذا الرأى تمت إدانته وسحبه، مع أنه اعتبر المسلمين كفارًا. ومع أن جون ويكلف John Wycliffe فى إطار نقده الداخلى للمسيحية أواخر القرن ١٤ لم ير فرقًا كبيرًا بين مروق الإسلام ومروق المسيحية ونادى ـ من هذه الناحية فقط ـ بعدم اعتبار المسلمين مارقين. فإن رأيه لم يكن له أى تأثير. أما تقدم العثمانيين فى أوروبا الشرقية فتم اعتباره تقدمًا للكفار. ومن ثم كان من الطبيعى أن نجد Paul Rycaut فى القرن ١٧ وقد اعتبر أن المسيحى الذى يعترف بأن المسلم مؤمن يعتبر "كافرًا". كما كان من الطبيعى أن يستمر ذلك بشكل أو بآخر فى أعمال فولتير وعند رحالة مثل فولنى. وبطبيعة الحال اختلفت هذه الرؤية عن رؤية مسيحى الشرق للإسلام والمسلمين، بل وعن رؤية بعض الجماعات المسيحية الغربية مثل الكويكرز بزعامة وليم بن حيث لم ترم هذه الجماعة المسلمين بالكفر، بل قدمت نفسها لهم من زاوية المشاركة فى الإنسانية، على أمل تحقيق تقارب أوروبى عثمانى فى إطار سياسى لا دينى. وإذا كان جيوم بوستل فى القرن ١٦ هاجم الإسلام ودعا لاحتوائه دينيًا واحتواء الأتراك سياسيًا بالسيطرة عليهما. فلا يمكن أن نتغاضى عن عمل معاصره جان بودان "العلماء السبعة" الذى أنصف الإسلام رغم دفاعه عن المسيحية. ر. و. سذرن: مرجع سابق، ص ٦٧، ٦٩، ٧٥، ٧٧، ٨١، ٨٥. نبيل مطر: مرجع سابق، ص٥٠، ١٨٣. تييرى هنتش: الشرق المتخيل، ص٩٠ ـ ٩٣، ١١٠، ١٢٥، ١٤٧، ١٥٣ ـ ١٦٢، ٢٢٤، ٢٧٥.

(٧٦) آن وولف: كم تبعد القاهرة، ترجمة : قاسم عبده قاسم، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة، عدد ١٠٥٣، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ٣٢١،١١٥.

(77) Alastair Hamilton, op .cit, p .72.

(78) Saleem Abu Jaber; op .cit, pp .79, 91, 118, 122, 132.

(٧٩) وقد أدى ذلك بعنان إلى وصفه بأنه "كان من أولياء الحكم العثمانى". محمد عبد الله عنان: مؤرخو مصر الإسلامية ومصادر التاريخ المصرى، مؤسسة مختار، القاهرة، د. ت. ط، ص ١٧٠، ١٧٦.

(٨٠) من ذلك "التحفة البهية فى تملك آل عثمان للديار المصرية". محمد أنيس: الجبرتى ومكانته فى مدرسة التاريخ المصرى فى العصر العثمانى، بحث فى: ندوة الجبرتى، ص ١٠٨، ١٠٩.

(٨١) محمد بن أبى السرور الصديقى البكرى: المنح الرحمانية فى الدولة العثمانية وذيله اللطائف الربانية على المنح الرحمانية، تحقيق: ليلى الصباغ، دار البشائر، بيروت، ١٩٩٥، ص ٢٠.

(٨٢) البكرى: المنح الرحمانية، ص ٣ ـ ١٠، ١٥، ١٧، ٢٢، ٣٨، ١٠٤، ١٨٥، ١٨٧، ٢٤٩ وغيرها.

(٨٣) أكثر الحنبلى من استخدام مصطلحات "الكفار" و"الكفرة الملاعين" و"طائفة الكفرة". بالإضافة إلى "الفرنج" و"النصارى" و"الحربيون" و"المخذولين" و"المشركين" و"الملحدين" للإشارة إلى الأوروبيين. وفى المقابل استخدم مصطلحات "المجاهدين" وغيرها من الإشارات المادحة لآل عثمان الذى كُتب العمل لمدحهم. مرعى بن يوسف بن أبى بكر المقدسى الحنبلى: قلائد العقيان فى فضائل آل عثمان، مخطوط، مكتبة رفاعه الطهطاوى بسوهاج، رقم ٦٠ تاريخ، ص ٦، ٩، ٢١ ـ ٢٨، ٣٠، ٣٢، ١٠٤، ١٠٦، ١٠٩، ١١٢ وغيرها.

(٨٤) محمد بن عبد المعطى بن أبى الفتح بن على الإسحاقى: أخبار الأول فيمن تصرف فى مصر من أرباب الدول، المطبعة الأزهرية، ١٣١١، ص ١٤٦، ١٥٤، ١٥٥ وغيرها.

(٨٥) طغت النواحى الدينية على كتابة الصوالحى، وظهر ذلك فى مقابلاته بين أهل الإيمان وأهل الكفر، وأهل الإسلام وأهل الشرك والطغيان، وفيما ذكره عن فتوحات العثمانيين فى المجر وغيرها. إبراهيم بن أبى بكر الصوالحى: تراجم الصواعق فى واقعة الصناجق، تحقيق : عبد الرحيم عبد الرحمن، المعهد الفرنسى للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٨٦، ص٢٧ ـ ٣٩، ٦٠، ١٢٥، ١٤٦، ١٥٦. وقد أنهى مؤلفه فى أكتوبر ١٦٦٠.

(٨٦) شهاب الدين أحمد الخفاجى: ريحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا، المطبعة الوهبية، القاهرة، ١٢٩٤، ص ١٤١ـ ١٤٣.

(٨٧) للمزيد: منصور بن يونس بن إدريس البهوتى: شرح منتهى الإرادات، ج١، ص ٦١٧، ٦٢٠، ٦٢٣، ٦٢٦، ٦٣٨، ٦٤٧، ٦٥٠، ٦٥٤ ـ ٦٥٦، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٦، ٦٦٩. ج٢، ص ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٢٩، ٢٨٨، ٣٥١، ٣٦٣، ٣٨٨، ٤٠١، ٥٥٣، ٦٨٤.

(٨٨) عن العلاقات السياسية وتبادل البعثات الدبلوماسية بين الدولة العثمانية وغرب أوروبا، ومدى تأثير ذلك فى الدعوات الإصلاحية فى الدولة العثمانية، انظر: خالد زيادة: اكتشاف

التقدم الأوروبى. دراسة فى المؤثرات الأوروبية على العثمانيين فى القرن الثامن عشر، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١، ص ١٥، ٢٠ ـ ٦٠.

(٨٩) لقد أشار إلى الكثير من البلاد والأجناس الأوروبية غير الخاضعة للعثمانيين، ومنها "بلاد الباسيلية" و"خور البنادقة" و"بلاد بوليه" و"بلاد قلوريا" و"سواحل روميه" و"بلاد التسقان" الذين "هم جنس من الفرنج" و"بلاد بيزه التى فيها الفرنج البيازيه" وهم "مرجعهم إلى الباب خليفة النصارى" وجنوه التى هى "من بلاد الفرنج" وصقلية التى "كانت للمسلمين فخرجت عنهم وهى اليوم للنصارى" ورومية "مقر خليفة النصارى المسمى بالباب" و"بلاد اللنبرديه" و"بلاد برشلونة" و"بلاد برطانية". البروسوى: أوضح المسالك، ص ٣٥، ٤٤، ٤٨، ٥١ ـ ٥٣، ٥٧، ١١٢، ١٢٥، ١٣٣، ١٣٧، ١٩٩، ٢٠٣، ٢٣٨، ٢٤٩، ٢٧٩، ٣٥٥، ٤٣٩.

(٩٠) أوليا جلبى: سياحة نامه مصر، ترجمة : محمد على عونى، تحقيق : عبد الوهاب عزام، أحمد السعيد سليمان، دار الكتب والوثائق، القاهرة، ٢٠٠٣، ص١٢١ ـ ١٢٦. أما رحلته فكانت فى الفترة من ٧٢ ـ١٦٨٠.

(٩١) ففى ترجمته لأورخان كتب "الملك المجاهد الغازى. بالغ فى جهاد الكفار ففتح مدينة بروسا. وجعلها دار إسلام. وفتح مدينة أزنيق وكانت من أعظم مداين الكفار. وفى عام ٧٥٨ أمر لولده سليمان أن يجتاز البحر البيض للروم لأجل الجهاد. فلما رأى الكفار حُسن سيرته ونشر عدله وضبط جنده أطاعوه ورضوا به". أما ابنه الغازى مراد "فلم يزل يحاصر بلاد الكفار ويفتحها عنوة، حتى فتح مدينة ديمتوقه وهى من أعظم بلاد الكفار يومئذ". وقد تكرر ذلك فى ترجماته لكل السلاطين "المجاهدين" فى أوروبا الشرقية. يوسف الملوانى: تحفة الأحباب بمن ملك مصر من الملوك والنواب، تحقيق: عماد هلال، عبدالرازق عيسى، العربى للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ١٥٤ ـ ١٦٧.

(٩٢) الملوانى: تحفة، ص١٧٠ ـ ١٧٣، ١٨٢،١٨٣، ١٨٧ ـ ١٨٩، ١٩٢،١٩٥، ٢٠٤ ـ ٢٠٨، ٢٣٦.

(٩٣) المصدر السابق، ص ٢٨٠،٢٣٩، ٢٧١ ـ ٢٧٣.

(٩٤) نفسه، ص٢٥٠، ٢٥٤، ٢٥٦.

(٩٥) أحمد شلبى عبد الغنى: أوضح الإشارات فيمن تولى مصر القاهرة من الوزراء والباشوات الملقب بالتاريخ العينى، تحقيق: عبد الرحيم عبد الرحمن، القاهرة، ١٩٧٨. ص ١٩٩، ٢٦٦، ٢٦٧، ٥٨٠.

(٩٦) أحمد شلبى: أوضح الإشارات، ص ١٠٦، ١٠٧، ١٢٧، ١٢٨.

(٩٧) يتضح ذلك فيما ذكره عن علاقة جركس بتاجر أوروبى، ووعيه بأن قضية منع بيع الغلال للإفرنج إنما كانت تستخدم سياسيًا. أحمد شلبى: أوضح الإشارات، ص٢٩٠، ٢٩٩، ٣٤٩ ـ ٣٥١.

(٩٨) أحمد شلبى: أوضح الإشارات، ص ١٧٢، ٢٦٩، ٢٧٠،٢٧٠، ٤٣٦، ٤٧٨، ٤٩٣، ٥٠٠، ٥١٥.

(99) Shaw .Stanford ; History of the Ottoman Empire and Modern Turkey , Cambridge University Press, London, 1978, vol 1, p .246 .Cronin, Vincent; Catherine, empress of All the Russians, Harvill Press, London, 1996 .pp . 184 - 186.

(١٠٠) أورد شلبى بعض حالات الهروب بين القوات التى أُرسلت لمساعدة الدولة العثمانية فى حروبها. المصدر السابق، ص ٢٦٠ ـ ٢٦٢، ٢٦٦، ٢٦٧.

(١٠١) أحمد شلبى: أوضح الإشارات، ص ٥٩٢.

(١٠٢) انظر لنا: محاولات الإصلاح فى روسيا الحديثة قبل بطرس الأكبر، مجلة كلية الآداب جامعة حلوان، القاهرة، عدد ١٣، ٢٠٠٣.

(١٠٣) عند أنيس يمكن تقسيم مدرسة التاريخ المصرى فى العصر العثمانى إلى ثلاثة أقسام: ١ـ المؤرخين من العلماء الذين ظلوا فى فهمهم للتاريخ وطريقة كتابته متأثرين بمدرسة التاريخ الإسلامى ويمثلها ابن إياس وأحمد شلبى والإسحاقى والبكرى والجبرتى والشرقاوى. ٢ ـ مدرسة التراجم التى نشطت، ويمثلها الزبيدى والجبرتى. ٣ ـ مدرسة الأجناد، وابتعدت عن مدرسة العلماء فى فهمها للتاريخ وطريقة كتابته وافتقرت إلى خطة فى البحث والكتابة وكانت أميل إلى الكتابة الشعبية وإن قدمت مادة فريدة، ويمثلها الدمرداش كتخدا عزبان ومصطفى بن إبراهيم. محمد أنيس: الجبرتى ومكانته، ص ١٠٥، ١١١.

(١٠٤) أحمد الدمرداشى كتخدا عزبان : الدرة المصانة فى أخبار الكنانة، تحقيق : دانيال كريسيليوس، عبد الوهاب بكر، دار الزهراء للنشر، القاهرة، ١٩٩٢. ص ٥٥، ٥٦، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٢٣.

(١٠٥) مصطفى بن إبراهيم تابع حسن أغا عزبان الدمرداشى١١٠٠ ـ ١١٥٠: تاريخ وقايع مصر القاهرة المحروسة، تحقيق: صلاح هريدى، دار الكتب والوثائق، القاهرة، ٢٠٠٢، ص٢٨٣، ٣٠٤ ـ ٣٠٩، ٣١٢.

(١٠٦) مصطفى بن إبراهيم القينالى: مجموع لطيف يشتمل على وقايع مصر القاهرة من سنة ١١٠٠ إلى ١١٥٢، مخطوط بدار الكتب بفيينا (المكتبة الوطنية) CoD. Arabe 93-His 38، ورقة ٤٣ أ، ٨٣ ب.

(١٠٧) مصطفى بن إبراهيم القينالى: مجموع لطيف، ورقه ٨، ١٦١ـ ١٦٢.

(١٠٨) ورد ذلك فى خطبة على بن عبد الله الرومى فى الاحتفال بتخريج صانع. الجبرتى: عجائب، ج٢، ص٣٢١.

(١٠٩) لقد كتب ـ على سبيل المثال ـ "الثغر: كل جوبة أو عورة منفتحة. ما يلى دار الحرب. موضع المخافة من فروج البلدان. قال ابن الأثير: هو الموضع الذى يكون حدًا فاصلاً بين بلاد المسلمين والكفار. وقال الأزهرى أصل الثغر الكسر والهدم. وثغرت الجدار: هدمته. ومنه قيل للموضع الذى تخاف أن يأتيك العدو منه فى جبل أو حصن. ثغر: لانثلامه وإمكان دخول العدو منه كالثغرور بالضم، وهذه عن الصغانى". الزبيدى: القاموس. ج٩، ص ٢٥٧١.

(١١٠) وعنده أن "كُفر الإنكار هو أن يكفُر بقلبه ولسانه ولا يعرف ما يُذكر له من التوحيد (أى لا يعرف الله أصلاً ولا يعترف به). وأما كفر الجحود فإن يعترف بقلبه ولا يُقر بلسانه.

ككفر إبليس وأمية بن أبى الصلت. وأما كفر المعاندة فإن يعرف الله بقلبه ويقر بلسانه ولا يدين به حسدًا وبغيًا، ككفر أبى جهل وأضرابه. وأما كفر النفاق فإن يقر بلسانه ويكفر بقلبه ولا يعتقد بقلبه". وعنده أن أعظم الكفر جحود الوحدانية أو النبوة أو الشريعة " وقد يقال كفر لمن أخل بالشريعة وترك ما لزمه من شكر الله. ومن ثم رجل كافر: جاحد لأنعم الله. والنعم التى سترها الكافر هى الآيات التى أبانت لذوى التمييز أن خالقها واحد لا شريك له، وكذلك إرساله الرسل بالآيات المعجزة والكتب المنزلة والبراهين الواضحة. فمن لم يصدق به وردها فقد كفر نعمة الله. وقيل سُمى الكافر كافرًا لأنه مُغطى على قلبه". أما مسمى" الكفرة الفجرة. فقد يقال للفساق من المسلمين. وقيل الكَفور: المُبالغ فى كفران النعمة". وبعدها أخذ فى توضيح معانى الكفر الأخرى كقوله" والكافر ذو كفر، أى ذو تغطية لقلبه بكفره. كفر الشىء يكفره كفرًا : ستره ككفره تكفيرًا. والكافر: الليل المظلم. الوادى العظيم، قيل النهر الكبير. الزارع لستره البذر بالتراب. والكفار: الزراع. والكافرُ من الأرض: ما بعُد عن الناس لا يكاد ينزله أو يمر به أحد. والكافر: الأرض المستوية. قال أبو منصور: فى قوله كفارًا قولان، أحدهما لابسين السلاح متهيئين للقتال كأنه أراد بذلك النهى عن الحرب، أو معناه لا تكفروا الناس فتكفروا كما يفعل الخوارج. والكفر: القبر. قال الأزهرى: الكفور جمع كفر بمعنى القرية. قال الحربى: الكفور ما بعُد من الأرض عن الناس فلا يمر به أحد، وأهل الكفور عند أهل المدن كالأموات عند الأحياء. والكفر بالتحريك: العقاب. بكسر العين جمع عقبة. التكفير: أن يخضع الإنسان لغيره وينحنى ويطأطئ رأسه قريبًا من الركوع، كما يفعل من يريد تعظيم صاحبه. وأكفره: دعاه كافرًا، يقال: لا تكفر أحدا من أهل قبلتك أى لا تنسبهم إلى الكفر. وكفر الرجل متاعه: أوعاه فى وعاء. وفى الحديث: المؤمن مكفر، أى مرزأ فى نفسه وماله لتكفر خطاياه". الزبيدى: القاموس، ج ١٢، ص ٣٤٥٨ ـ ٣٤٦٦.

(١١١) فعندما يشير إلى " تمادة " كتب أنها " بالأندلس من نواحى طليطلة، وهى الآن للفرنج. للمزيد: الزبيدى: القاموس، ج٨، ص ٢٢٨٠. ج ١٣، ص ٣٦٧١، ٣٨٥٣. ج ١٩، ص ٥٦٨٧. ج ٢١، ص ٦٢٣٥. ج ٢٢، ص ٦٢٦١. ج ٢٣، ص ٦٦٥٧، ٦٧٤٦، ٦٧٤٧، ٦٨٣٨. ج ٢٥، ص ٧٤١١.

(١١٢) فعندما أشار إلى كريت (أقريطش) كتب "قال البلاذرى: أول من غزاها جنادة بن أمية. إلى أن مُلكت فى خلافة المطيع. قال: وهى الآن بيد الإفرنج، لعنهم الله تعالى. قلت: وقد يسر الله فتحها فى الزمن الأخير لملوك آل عثمان أيد الله تعالى دولتهم العظيمة الشأن فأزالوا عنها دولة الكفر. فهى الآن بيد المسلمين ما زالت كذلك إلى يوم الدين". وكتب عن "البربط" بالأندلس "كانت سدًا بين المسلمين والروم، ولها مدن وحصون وفى أهلها جلادة وممانعة للعدو. وهى فى شرقى الأندلس، اغتصبها الفرنج خذلهم الله تعالى، فهى اليوم بأيديهم، أعادها الله إلى الإسلام". وكتب عن "الرملة" أن منها "أبو القاسم مكى بن عبد السلام. رحل إلى العراق والشام ومصر. ورجع إلى القدس فدرس

فقه الشافعية إلى أن قتل شهيدًا مقبلا غير فار عند استيلاء الإفرنج لعنهم الله تعالى". وكتب عن عسقلان "وفى القرن الخامس استولى عليها الإفرنج لعنهم الله تعالى، ثم فتحها السلطان صلاح الدين يوسف بن أيوب. وأخرب قلعتها خوفًا من سطوة الكفرة". للمزيد: الزبيدى: القاموس، ج ١٥، ص ٤٣٢٧. ج١٦، ص ٤٧٦٧. ج ٢٤، ص ٧١٢٢. ج ٢٥، ص ٧٣٢٨.

(١١٣) لقد كتب "المُعاهد من كان بينك وبينه عهد، وأكثر ما يطلق فى الحديث على أهل الذمة. وقد يطلق على غيرهم من الكفار إذا صُولحوا على ترك الحرب مدة ما. ومنه الحديث (لا يحل لكم كذا وكذا ولا لقطة معاهد) أى لا يجوز أن تتملك لقطته الموجودة من ماله؛ لأنه معصوم المال يجرى حكمه مجرى حكم الذمى". وعن "المؤلفة قلوبهم" كتب "قال بعض أهل العلم: إن النبى - ﷺ - تألف فى وقت بعض سادة الكفار، فلما دخل الناس فى دين الله أفواجا وظهر أهل دين الله على جميع أهل الملل أغنى الله تعالى وله الحمد عن أن يتألف كافر اليوم بمال يُعطى لظهور أهل دينه على جميع الكفار". وكتب "القنصل فى اللسان: القصير. قلت: ويعبر به عن الوكيل للكفار فى بلاد الإسلام". الزبيدى، القاموس، ج٨، ص٢١٥٧. ج٢٠، ص ٥٧٢٤. ج ٢٥، ص ٧٤٦١.

(١١٤) لقد كتب مثلاً عن القسطنطينة "دار ملك الروم وهى الآن دار ملك المسلمين، وفاتحها السلطان المجاهد الغازى أبو الفتوحات محمد. فهو الذى جعلها كرسى مملكته بعد اقتلاعه لها من يد الإفرنج. كان ملكًا عظيمًا اقتفى أثر أبيه فى المثابرة على دفع الفرنج حتى فاق ملوك زمانه. وهو جد سلطان زماننا الإمام المجاهد الغازى، سلطان البرين والبحرين خادم الحرمين الشريفين. وكنيستها المعروفة بأيا صوفيا. جُعلت جامعًا عظيمًا وأُزيل ما كان فيه من الصور حين فتحها. جعله الله عامرا بأهل العلم ببقاء دولة الملوك الأبرار والسلاطين الأخيار، وأقام بهم نصرة دين النبى المختار ". الزبيدى، القاموس، ج١٧، ص ٤٩٦٩، ٤٩٧٠.

(١١٥) على موقع "إسلام أون لاين" كتب عماد المختار المهدى "الكفر: رحلة جديدة مع مصطلح قديم "ليلخص رسالته للماجستير" مصطلح الكفر معانيه وإطلاقاته دراسة تحليلية من خلال نصوص القرآن الكريم " والتى حصل عليها فى إبريل ٢٠٠٧ من جامعة الأزهر (كلية اللغات والترجمة، قسم اللغة الألمانية، شعبة الدراسات الإسلامية". لقد أوضح عدم صحة تفسير ألفاظ "الذين كفروا" و"الكافرون" و"الكفار". فى القرآن بما يدل فقط على غير المسلمين بصفة عامة، لأنها تعكس معنى آخر غير ما يعكسه لفظ "الكفر" فى اللغة العربية. ثم حاول استقصاء لفظ الكفر الوارد فى القرآن من حيث دلالاته وإطلاقاته وسياقاته وتأويلاته، معتمدًا "منهجية علم التفسير الموضوعى" التى نادى بها محمد الغزالى. وقد أوضح أن القرآن لم يستخدم لفظ الكفر على إطلاقه فى وصف أهل الكتاب، بل ميز بينهم. ومن ثم لا ينطبق الحكم على من يؤمن بعيسى بأنه رسول، أو من لم تبلغه حقيقة رسالة الإسلام كآخر الأديان، أو من تسبب جهله فى ذلك "فلو تصورنا أن أحدًا من أهل الكتاب لم تصله الحقيقة، أو لم يبلغه الإسلام بلاغًا صحيحًا فلا يؤاخذ إلا بما بلغه من الحق". وهو يقتبس من محمد عبده ورشيد رضا القول بأن "الكفر عبارة عن جحود ما صرح الكتاب المنزل أنه من عند الله أو جحود الكتاب نفسه أو النبى الذى جاء به وبالجملة

ما علم من الدين بالضرورة" وهو ما يذكرنا بما قاله الزبيدى، وأيضًا بما قاله الإمام الغزالى من قبل "بل أقول إن أكثر نصارى الروم والترك فى هذا الزمان تشملهم الرحمة إن شاء الله تعالى، أعنى الذين هم فى أقاصى الروم والترك، ولم تبلغهم الدعوة، فإنهم ثلاثة أصناف: صنف لم يبلغهم اسم محمد ـ ﷺ ـ فهم معذورون. وصنف بلغهم اسمه ونعته وما ظهر عليه من المعجزات وهم المجاورون لبلاد الإسلام والمخالطون لهم، وهم الكفار الملحدون. وصنف ثالث بين الدرجتين بلغهم اسم محمد ـ ﷺ ـ ولم يبلغهم نعته ووصفه، بل سمعوا أن كذابًا ملبسًا اسمه محمد ادعى النبوة. فهؤلاء عندى فى معنى الصنف الأول، فإنهم مع أنهم سمعوا اسمه، سمعوا ضد أوصافه " وقد اعتبر أنه يدخل فى هؤلاء " أكثر الروم والترك الذين بعدت بلادهم عن بلاد المسلمين". وقد اتبع الشيخ محمد الغزالى رأى الإمام الغزالى إلى حد كبير فى تقسيمه للناس من حيث الإيمان إلى ثلاثة أقسام، مؤمن وكافر وجاهل " والكافر هو الذى عرضت عليه الحقيقة عرضًا لا يشوبه لبس ولا يخالطه تحريف ولا تشويه، فعقلها كما جاءت من عند الله ومع ذلك آثر جحدها واختار إنكارها ورفض الإذعان لها. فذلك كافر نجزم بأنه هالك. أما الجاهل فهو رجل لم تبلغ دعوة الحق مسامعه ليستجيب لها أو يرتد عنها. ونحن إذا تأملنا فى هذا الصنف من الناس نجدهم أقسامًا شتى بين رعاع وبخاصة، وبين أذكياء وهمل وبين كتابيين ووثنيين. وإصدار حكم جامع أو إيضاح مصير مشترك يضم أولئك جميعًا أمر عسير". على أنه أضاف "إن هؤلاء الذين لم توقظهم من غفواتهم النفسية والعقلية دعوة الإسلام لا يعدون كفارًا بها. وأغلب الظن أن وزر هؤلاء يقع على الأمة الإسلامية".

(١١٦) أحمد بن محمد الصاوى المالكى: بُلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، ١٩٩٨، ج٢، ص ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٥١.

(١١٧) لقد اعتبر أن التاريخ "علم يُبحث فيه عن معرفة أحوال الطوائف وبلدانهم ورسومهم وعاداتهم وصنائعهم وأنسابهم ووفياتهم. والغرض منه الوقوف على الأحوال الماضية من حيث هى وكيف كانت وفائدته العبرة بتلك الأحوال والتنصح بها وحصول ملكة التجارب بالوقوف على تقلبات الزمن". الجبرتى: عجائب الآثار، ج١، ص٥.

(١١٨) أعد مصطفى رمضان دراسة عن المخطوط بعنوان "مخطوطة من تأليف الجبرتى. دراسة مقارنة بينها وبين عجائب الآثار ومظهر التقديس". لقد كتب "وقد عثرنا على قطعة منها محفوظة بمكتبة جامعة ليدن. وهذه القطعة تقع فى إحدى وخمسين صفحة، تؤرخ لسبعة أشهر من ١٠ من المحرم ١٢١٣ حتى نهاية رجب من السنة نفسها. ويوجد على صفحة العنوان. هذا تاريخ مدة الفرنسيس بمصر من سنة ١٢١٣ إلى ١٢١٦". وعنده أن المخطوطة من تأليف الجبرتى وحده، وهى بذلك تختلف عن "مظهر التقديس" الذى اشترك فى تأليفه مع الجبرتى صديقه حسن العطار، فهى بذلك تحمل طابعه فى الكتابة وحده وأسلوبه ومنهجه. وعلى ذلك فإن الأصل فى الجزء الثالث من "عجائب الآثار" يعود إلى هذه المخطوطة وليس إلى "مظهر". ولسوف نعتمد على دراسة "رمضان" الموجودة فى ندوة الجبرتى، ص٢٢٣ وما بعدها.

(١١٩) فى نقده إهمال حصون الإسكندرية كتب الجبرتى "قال بعض المشايخ: كل هذا من تغافل أمر الثغور وإهمال الأمور حتى تمكن العدو وملك ثغر الإسلام. فقال مراد بيك: وإيش نعمل وإذا قصدنا تعمير ذلك وتحصينه تقولوا مرادهم العصيان على السلطان". وقد علق على كلام مراد بأنه "أوهى من بيت العنكبوت، لأن الثغر من أيام على بيك لم يلتفتوا له جملة كاملة بل أخذوا ما كان به من آلات القتال والمدافع ومنعوا عنه الرواتب المرتبات التى كانت للمرابطين والعسكر المتقيدين وأكلوا علوفاتهم وقطعوا عوايدهم ولم يبق به شىء من آلات الحرب إلا بعض مدافع مكسرين لا تنفع ولا تدفع حتى أنهم احتاجوا مرة لضرب مدفع العيد بارود فلم يجدوا التعميرة، بل اشتروها من عند العطار بعد أن كانت إسكندرية وأبراجها فى غاية العمارة والتحصين وحولها السور المتقن.". ص١ ـ ٢، ٩، ١٣، ١٤ من "مدة الفرنسيس". فى: مصطفى رمضان: مرجع سابق، ص ٢٣٦، ٢٣٩.

(١٢٠) ص ١١ من مخطوطة تاريخ مدة الفرنسيس. فى: مصطفى رمضان : مرجع سابق، ص ٢٣٧، ٢٣٨.

(١٢١) لقد كتب عن معركة أبو قير البحرية "وخبر هؤلاء الإنجليز أنهم معادون لطايفة الفرنسيس وأن الفرنسيسى لما أغار على البنادقة والونديك والجورنة وغيرهم قصد الإغارة على الإنجليز أيضًا فلم يتمكن للعبور إليهم من طريق البر فحاربهم فى البحر فلم يطيقوهم لأن الإنجليز موصوفون فى الشدة وقوة البأس فى محاربة المراكب. والفرنسيسى بالعكس، فعلم أنه لا يتمكن من غرضه معهم إلا من جهة البر ولا طريق له إلا من الهند، ولا طريق للهند إلا من بحر القلزوم والإنجليزى يعلم. فلما وجده ملك الإسكندرية وعبر الممالك المصرية علم أنه يصل إليهم بعد ذلك من هذه الجهة ولابد من تتابع الإمداد والعساكر فحضر على إثرهم بعدة مراكب مشحونة بالمقاتلين إلى الإسكندرية وحاربوا المراكب التى وجدوها خارج المينه وبوقير فنالوا منهم. واستمروا بمراكبهم قبالة الإسكندرية يذهبون ويجيئون ويشرقون ويغربون وينتظرون ما يأتى للفرنسيس من المدد أو يرسلونه إلى بلادهم فيقطعون عليهم الطريق ويقفون لهم فى كل مضيق". ولم يتعرض الجبرتى لهذا الموضوع بمثل هذه الإضافة فى مظهر وعجائب، حيث اكتفى بأن أورد فى إيجاز خبر معركة «أبو قير». ص ١٩ ـ ٢٠ من "تاريخ مدة الفرنسيس". فى : مصطفى رمضان: مرجع سابق، ص ٢٤٥، ٢٤٦.

(١٢٢) يدل على ذلك مثلاً ما كتبه الشيخ أحمد بن محمد الدردير (١١٢٨ ـ ١٢٠١هـ = ١٧١٥ ـ ١٧٨٦م) من أنه "ليس لأهل الذمة أن يحدثوا ببلاد الإسلام كنائس إلا أن يكون لهم أمن أعطوه"، ثم عاد للتأكيد على أنه ليس لهم الحق فى إحداث كنيسة ولا ترميم منهدم فى القاهرة على سبيل المثال "إلا لمفسدة أعظم من الإحداث، فلا يمنع ارتكابًا لأخف الضررين". والمهم هنا أنه أتبع ذلك بالقول "وملوك مصر لضعف إيمانهم قد مكنوهم من ذلك، ولم يقدر عالم الإنكار إلا بقلبه أو بلسانه ولا بيده. وزاد أمراء الزمان أن أعزوهم وعلى المسلمين رفعوهم، ويا ليت المسلمين عندهم كمعشار أهل الذمة، وترى المسلمين كثيرًا

ما يقولون ليت الأمراء يضربون علينا الجزية كالنصارى واليهود ويتركونا بعد ذلك كما تركوهم". أحمد بن محمد الدردير المالكى: الشرح الصغير للقطب الشهير، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، ١٩٩٨، ج٢، ص ٦٥٥، ٦٥٦.

(١٢٣) الجبرتى: عجائب، ج٣، ص ١٥، ١٦.

(١٢٤) ففى ٧ رجب ١٢٠١ = ٢٥ إبريل ١٧٨٧ "نودى فى القاهرة على النساء أنهن إذا خرجن لحاجة يخرجن فى كمالهن ولا يلبسن الحبرات الصندل ولا الإفرنجى". الجبرتى: عجائب، ج٢، ص ٢٠٥.

(125) Alastair Hamilton, op .cit, pp .85-103.

(١٢٦) فعندما يُقيم على بيك الكبير عام ١١٧٤=١٧٦٠ حفل زواج إسماعيل بيك. هاداه "الإفرنج والأروام". أما أحمد المحروقى (ت ١٢١٩=١٨٠٤) فعندما زوج ابنه قبل الغزو، تلقى الهدايا من "التجار وعظماء الناس والنصارى الأروام والأقباط الكتبة وتجار الإفرنج". أما محمد أغا البارودى ت ١٢٠٥=١٧٩٠ ففى زواج ابنته، كانت عربة العروس "من صناعة الإفرنج بديعة الشكل". وعندما زوج إبراهيم بيك ابنته عام ١٢٠٦ =١٧٩١ فإنها "خرجت من بيت أبيها فى عربة غريبة الشكل صناعة الإفرنج". وفى ١٢١٢ = ١٧٩٧ أهدى "الافرنج" إلى محمد بك الألفى "فسقية رخام فى غاية العظم فيها صورة أسماك مصورة يخرج من أفواهها الماء". الجبرتى: عجائب، ج١، ص ٣٢٤. ج٢، ص ٤٧٠، ٤٧١. ج٢، ص٣٣٢، ٣٣٧. ج٤، ص٤١.

(١٢٧) من ذلك مشاركة "جماعة من الإفرنج" فى محاولة سد خليج الفرعونية ١٢٠٧. عجائب، ج٢. ص ٣٥٨.

(١٢٨) لعل مما يوضح ذلك ما أورده عن أن والده "حضر إليه طلاب من الإفرنج (١٧٤٦) وقرءوا عليه علم الهندسة. وذهبوا إلى بلادهم ونشروا بها ذلك العلم من ذلك الوقت وأخرجوه من القوة إلى الفعل واستخرجوا به الصنائع البديعة مثل طواحين الهواء وجر الأثقال واستنباط المياه وغير ذلك". عجائب، ج١، ص٥١٢.

(١٢٩) مما يوضح ذلك إلى شعور المماليك فى البداية بقوتهم تجاه الأوروبيين والفرنسيين. الجبرتى: مظهر التقديس فى ذهاب دولة الفرنسيس، مطبعة لجنة البيان العربى، ١٩٦٩، ص ٢٥.

(١٣٠) ص ٧ و٨ من مخطوطة تاريخ مدة الفرنسيس. فى: مصطفى رمضان: مرجع سابق، ص ٢٤٦، ٢٤٧.

(١٣١) كتب أنيس أن الموضوعية ميزت الجبرتى فى "عجائب" وظهرت من دقته وتأكيده أنه يكتب للحقيقة والتاريخ "ولم أقصد بجمعه خدمة ذى جاه كبير أو طاعة وزير أو أمير، ولم أداهن فيه دولة بنفاق أو مدح أو ذم مباين للأخلاق لميل نفسى أو غرض جسمانى". هذه الموضوعية لم يلتزم بها تمامًا فى "مظهر"؛ حيث لم ينظر للحوادث نظرة مجردة من العاطفة الدينية أو الوطنية. ومع أنه فى "عجائب" لم يتخل عن العاطفتين، فمن الواضح

أنهما لم تتحكما فى كتاباته كما حدث فى "مظهر"؛ حيث رأى كل ما هو فرنسى كريهًا، ويكفى أن يكون الحكم غير إسلامى ليحمل عليه. أما فى "عجائب" فأخذ ينظر إلى الأحداث بعين الناقد الموضوعى. وليس معنى هذا أنه أخذ يدافع عن الحكم الفرنسى، فهو لا يزال شيخًا أزهريًا متدينًا يكره حكمًا غير إسلامى. ولكنه يشيد بالفرنسيين إذا استحقوا. أما شيبوب فاعتبر أن الجبرتى فى مظهر "تعمد أن يكون واقعيًا مقررًا لا إنشائيًا محررًا، حتى جاء كتابه شهادة عيان لا مقطوعة بيان". محمد أنيس : مرجع سابق، ص ١١٢، ١١٩. خليل شيبوب: عبد الرحمن الجبرتى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٤٨، ص ٨٨.

(١٣٢) الجبرتى: مظهر التقديس، ص ٣، ٤.

(١٣٣) الجبرتى: مظهر، ص ٤، ٦، ٧، ١١، ٢٢، ٢٧، ٢٨، ٣٨، ٣٩، ٧٢، ٧٨، ٧٩، ٨٢، ٨٣، ٨٨، ٨٩، ١١٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٤٧، ١٤٨، ١٥٣، ١٧٧، ١٧٨، ١٩٩، ٢٠٧، ٣٦٢.

(١٣٤) جاء ذلك فى حالة واحدة إبان إشارته إلى اختلاف "خدام المشهد النفيسى" فى أمر العنزة عام ١١٧٣ =١٧٥٩" وذلك أنهم أظهروا عنزًا صغيرة مدرة، زعموا أن جماعة من الأسرى ببلاد الإفرنج توسلوا بالسيدة نفيسة، أحضروا تلك العنز وعزموا على ذبحها فى ليلة يجتمعون فيها يذكرون ويدعون ويتوسلون فى خلاصهم ونجاتهم من الأسر. فاطلع عليهم الكافر، فزجرهم وسبهم ومنعهم من ذبح العنز. وبات تلك الليلة، فرأى رؤيا هالته، فلما أصبح أعتقهم وأطلقهم وأعطاهم دراهم وصرفهم مكرمين، ونزلوا فى مركب وحضروا إلى مصر وصحبتهم العنز، وذهبوا إلى المشهد النفيسى". الجبرتى: عجائب، ج١، ص ٤٧٥.

(١٣٥) الجبرتى: عجائب، ج١، ص ٢٢، ٢٨.

(١٣٦) ففى ٥ شعبان ١٢٠٢=١١مايو ١٧٨٨ "حضر إلى مصر رجل هندى قيل إنه وزير سلطان الهند حيدر بيك، وكان قد ذهب إلى إسلامبول بهدية إلى السلطان. وطلب منه إمدادًا يستعين به على حرب أعدائه الإنجليز المجاورين لبلاده، فأعطاه مرسومات إلى الجهات بالإذن لمن يسير معه. فسار إلى الإسكندرية ثم إلى مصر وسكن ببولاق. وقد ماتت العساكر التى كانت معه ويريد اتخاذ غيرها من أى جنس كان". الجبرتى: عجائب، ج٢، ص٢٣٥.

(١٣٧) من ذلك ما كتبه عن أن الفرنسيين حين دخولهم الإسكندرية "كتبوا مرسومًا وطبعوه وأرسلوا منه نسخًا إلى البلاد التى يقدمون عليها تطمينًا لهم ووصل المكتوب مع جملة من الأسارى الذين وجدوهم بمالطة وحضروا صحبتهم وحضر منهم جملة إلى بولاق وذلك قبل وصول الفرنسيس بيوم أو بيومين ومعهم منه عدة نسخ ومنهم مغاربة وفيهم جواسيس وهم على شكلهم من كفار مالطة ويعرفون باللغات". ومن ذلك وصفه الفرنسيين بالكفر فى عقابهم للمصريين بعد "ثورة" القاهرة الأولى "وطال بالكفرة بغيهم وعنادهم ونالوا من المسلمين قصدهم..". ومن ذلك ذكره ما تبادله الناس عند علمهم برحيل الفرنسيين بعد معاهدة العريش، وقبيل ثورة القاهرة الثانية، حيث ذكر أن الشخص كان يقابل الآخر "ويقول سنة مباركة ويوم سعيد بذهاب الكلاب الكفرة". ومن ذلك ما جاء فى ترجمته لمحمد الألفى، حيث كتب عن أنه بعد عودته من إنجلترا "تهذبت أخلاقه بما اطلع عليه من

عمارة بلادهم وحسن سياسة أحكامهم وكثرة أموالهم ورفاهيتهم وصنائعهم وعدلهم فى رعيتهم مع كفرهم". الجبرتى: عجائب، ج٣، ص ٥، ٣٦، ٣٧، ١٢٥. ج٤، ص ٥٧.

(١٣٨) ورد ذلك فى عرضه لطريقة محاكمة سليمان الحلبى فى أحداث محرم ١٢١٥. وفى أحداث ربيع الثانى ١٢٣١، وإبان نقده لما أحدثه محمد على فى نظام القضاء وما تطلبه من فرض رسوم غير محددة، كتب "مع أن الفرنساوية الذين كانوا لا يتدينون بدين لما قلدوا الشيخ أحمد العريشى القضاء بين المسلمين بالمحكمة حددوا له حدًا فى أخذ المحاصيل لا يتعداه بأن يأخذ على المائة اثنين فقط". عجائب، ج٣، ص١٦٣. ج٤، ص ٣٥٥.

(١٣٩) الموضوعية: طريقة لإعادة موضعة الذاتية مع الواقع التاريخى بكل معطياته الإيجابية والسلبية. وهى التوجه لموضوع معين والاهتمام به ومحاولة كتابته بلا هدف شخصى، حتى لو كان هناك هدفًا عامًا يسعى المؤلف إلى التعامل معه. ولقد كانت الموضوعية تتمثل عند الجبرتى أيضًا فى البعد العقلانى لتناول الأمور، وأن أحكامه لم تعد تخرج من الدين فقط، ولكن من العقل والواقع.

(١٤٠) مصطفى رمضان: مرجع سابق، ص٢٣٢، ٢٣٤، ٢٤٧.

(١٤١) من المعروف أن الجبرتى أهدى "مظهر" إلى الصدر الأعظم يوسف باشا "مفتاح أبواب المسرات التى طال انغلاقها، ومعيد بهجة مصر التى كسف بظلام الكفرة إشراقها". الجبرتى: مظهر، ص ٢٨١. على أن عبد الله الشرقاوى أهدى عمله أيضًا للصدر الأعظم ولم يصف الفرنسيين بأى كفر، كما سنرى.

(١٤٢) اعتبر الشيال أن الجبرتى فى مظهر "كان مدفوعًا بروحه القومية لإعلان الغبطة بزوال هذا الكابوس الأجنبى، والفرح بخروج الفرنسيين وجلائهم عن مصر". جمال الدين الشيال: التاريخ والمؤرخون فى مصر فى القرن التاسع عشر، سلسلة المكتبة التاريخية، عدد ٣، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٥٨، ص ٢٦.

(١٤٣) الجبرتى: مظهر، ص ٢٧٤، ٢٣٧. عجائب، ج٣، ص ٢٠٥ - ٢٠٨، ٢٥٤.

(١٤٤) لقد أورد "عجائب" ما لم يورده "مظهر" عن أسباب تراجع بونابرت عن حصار عكا، مما يوضح زيادة الوعى بحقيقة ما حدث. وهكذا كتب "ولما عجز الفرنساوية عن أخذ عكا وعزموا على الرجوع إلى مصر، أرسل بونابارته مكاتبة إلى الفرنساوية المقيمين بمصر يقول فيها: إن الأمر الموجب للانتقال عن محاصرة عكا خمسة عشر سببًا". والواقع أن ما ذكره يوضح زيادة وعيه بحقيقة ما حدث وتوافر الكثير من المعلومات لديه. الجبرتى: عجائب، ج٣، ص ٩٥.

(١٤٥) اعتبر شيبوب أن الجبرتى، العالم المسلم كان "يريد لدينه العزة والتمكين، فكيف يرتاح إلى أجانب هبطوا البلاد ودخلوها بالسيف والمدفع وهم نصارى مهما تقولوا". كما اعتبره "مسلم منصف لم يكن تعصبه (لدينه) ذميمًا أعمى بل معقولاً نيرًا". خليل شيبوب: عبدالرحمن الجبرتى، ص ١١٧، ١١٨.

(١٤٦) انظر لنا: أتباع ابن عربى وابن الفارض فى مصر فى العصر العثمانى، مجلة الجمعية التاريخية المصرية، عدد ٤٤، ٢٠٠٨.

(١٤٧) بل واستفاد من بعض ما التراجم التى أعدها الزبيدى قبل موته. جمال الشيال : مرجع سابق، ص٢٤.

(١٤٨) الجبرتى : مظهر، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣. عجائب، ج٢ ـ ص ٢١٨ ـ ٢١٩.

(١٤٩) لدينا العديد من الأمثلة. فرغم هزائمهم فى أيامهم الأخيرة "شنقوا شخصًا فرنساويًا على شجرة بالأزبكية قيل إنه سرق". أما محاكمة الحلبى فكانت النموذج الأوضح. ظهرت إرهاصات ذلك فى "مظهر". فبعد عثورهم على الحلبى أخذوا يستجوبونه عن "محل مأواه" و"معارفه ورفقائه" و"ملته" و"هل شاركه أحد فى رأيه وأقره على فعله أو نهاه". وبعدها "رتبوا صورة محاكمة من رؤسائهم ومديريهم، وعملوا صورة دعوى وشهود. وتحاكموا فيما بينهم بعد إقامة الدعوى والتفحص". وبعد نهاية المحاكمة "ألفوا فى ذلك كتابًا فى حجم الثلاث كراريس ذكروا فيه صورة الواقعة وكيفيتها والفحص عن القاتل وإحضار الشهود وإقرارهم وترتيب المحكمة ومحاكمة القضاة وأسمائهم وتفصيل الدعوى، وبصموا فى ذلك جملة نسخ باللغات العربية والتركية والفرنساوية". أما "عجائب" فأضاف المزيد من الإعجاب بنظام العدالة الفرنسية فى مقابل نقد العدالة العثمانية/ المملوكية" وقد كنت أعرضت عن ذكرها لطولها وركاكة تركيبها لقصورهم فى اللغة، ثم رأيت كثيرًا من الناس تتشوق نفسه إلى الاطلاع عليها لتضمينها خبر الواقعة وكيفية الحكومة، ولما فيها من الاعتبار وضبط الأحكام من هؤلاء الطائفة الذين يحكمون العقل ولا يتدينون بدين، وكيف وقد تجارى على كبيرهم ويعسوبهم رجل آفاقى أهوج وغدره وقبضوا عليه وقرروه ولم يعجلوا بقتله وقتل من أخبر عنهم بمجرد الإقرار بعد أن عثروا عليه ووجدوا معه آلة القتل. بل رتبوا حكومة ومحاكمة وأحضروا القاتل وكرروا عليه السؤال والاستفهام مرة بالقول ومرة بالعقوبة، ثم أحضروا من أخبر عنهم وسألوهم على انفرادهم ومجتمعين ثم نفذوا الحكومة فيهم بما اقتضاه التحكيم وأطلقوا مصطفى أفندى البرصلى حيث لم يلزمه حكم ولم يتوجه عليه قصاص". وأضاف أن هذا "بخلاف ما رأيناه بعد ذلك من أفعال أوباش العساكر الذين يدعون الإسلام ويزعمون أنهم مجاهدون، وقتلهم الأنفس وتجاريهم على هدم البنية الإنسانية بمجرد شهواتهم الحيوانية". ولابد وأن يكون قد أعجب أيضًا بتخصصات هيئة المحكمة، ونوع الأسئلة الموجهة للمتهمين وطريقة توجيهها، وسماع آراء المتهمين بل وحتى فى توكيل من يدافع عنهم، حتى لقد تباينت أوصاف الحلبى وكليبر فى العملين. ففى"مظهر" وصف الحلبى بـ "القاتل" و"الشهيد". أما كليبر فوصف بـ "القتيل" وأنه "ذهب إلى لعنة الله". وأما الثلاثة الآخرين مع الحلبى فوصفوا بـ "المظلومين". كما أنهى المشهد بعبارة "وحرقوا أبدانهم [الثلاثة] ورفعوا رءوسهم على خوازيق. ولا حول ولا قوة إلا بالله". أما "عجائب" فأشار إلى أن كليبر كان "كبيرهم ويعسوبهم". وهنا نلاحظ أن "المدعى" الفرنسى اتهم الحلبى بالجنون، بل وبالتعصب الدينى وأن "العته النُسُكى" المنصوب فى أعلى رأسه جعله يسمى "تهليك غير المؤمنين" جهادًا. كما نلاحظ أن "مصطفى أفندى" شيخ الحلبى فى القاهرة عندما سألوه "هل القرآن يرضى بالمغازاة ويأمر بقتل الكفرة،

فجاوب ما يعرف إيش هى المغازاة التى فى القرآن ينبى عنها". لكنهم عندما سألوه "هل يُعلم مشاديده هذه الأشياء فجاوب: واحد اختيار مثله ما له دعوة فى هذه الأشياء، بل إنه يعرف أن القرآن ينبى عن المغازاة، وأن كل من قتل كافرًا يكسب أجرًا". الجبرتى: مظهر، ص ٢٤٦ ـ ٢٥٠، ٢٤٢. عجائب، ج٣، ص١٦٢، ١٨٣ ـ ١٨٦، ٢٥٠، ٢٥٨ وغيرها.

(١٥٠) الجبرتى: مظهر، ص ١٥٩ـ ١٦٥، ٢٦٢. عجائب، ج٣، ص ١٠١، ١٠٢، ١٩٨.

(١٥١) من ذلك معاملتهم لنفيسة زوجة مراد وجليلة محظية على بك الكبير. الجبرتى: عجائب، ج٣، ص ٢٥. ج ٤، ص ٢٧٦.

(١٥٢) وقد عاد لتفصيل "تبرج النساء وخروج غالبهن عن الحشمة والحياء". ففى البداية أحضر بعض الفرنسيين معهم نساءهم "فكانوا يمشون فى الشوارع مع نسائهم وهن حاسرات الوجوه. ويركبن الخيول والحمير ويسوقونها سوقًا عنيفًا مع الضحك والقهقهة ومداعبة المكارية وحرافيش العامة" ومن ثم "مالت إليهم نفوس أهل الأهواء من النساء الأسافل والفواحش فتداخلن معهم لخضوعهم للنساء وبذل الأموال لهن" ومع ذلك كان ذلك التداخل أولاً مع بعض احتشام وخشية عار ومبالغة فى إخفائه. فلما وقعت الفتنة [الثورة]الأخيرة. وحاربت الفرنسيس بولاق وفتكوا فى أهلها. وأخذوا ما استحسنوه من النساء والبنات، صرن مأسورات عندهم فزيوهن بزى نسائهم وأجروهن على طريقتهن فى كامل الأحوال، فخلع أكثرهن نقاب الحياء بالكلية وتداخل مع أولئك المأسورات غيرهن من النساء الفواجر " حتى أن الجوارى السود "نططن الحيطان وتسلقن إليهم". ومما زاد فى ذلك " ما حل بأهل البلاد من الذل والهوان وسلب الأموال، واجتماع الخيرات فى حوز الفرنسيس ومن والاهم، وشدة رغبتهم فى النساء وخضوعهن لهن وموافقة مرادهم وعدم مخالفة هواهن ولو شتمته أو ضربته بتاسومتها على قفاه ولو كانت فى غاية القبح. فطرحن الحشمة والوقار والمبالاة والاعتبار واستملن نظراءهن واختلسن عقولهن لميل النفوس إلى الشهوات وخصوصًا عقول القاصرات. وخطب الكثير منهم بنات الأعيان وتزوجوهن "بعد أن نطق الواحد منهم بالشهادتين شكليًا": لأنه ليس له عقيدة يخشى فسادها". وعلى كل ففى أيام الفرنسيين الأخيرة بدأت بعض النسوة فى "الفرار" من اسرهن وأسر أعوانهم، وكانت "هوى" التى "خرجت عن طورها وتزوجت نقولا" نموذجًا. الجبرتى: مظهر، ص ٩٤ - ٩٦، ١١٣، ١١٤، ١٢٧، ١٧٧، ١٧٨، ١٨٣ ـ ١٨٥، ٣١٠، ٣٣٤. عجائب، ج٣، ٤٤، ٦٢، ٧١، ١١٠ ـ ١١٥، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٥١، ٢٥٢.

(١٥٣) الجبرتى: مظهر، ص ٥٥، ٢٦٧. عجائب، ج٣، ص ١٩، ٤٩، ٢٠٣.

(١٥٤) الجبرتى: مظهر، ص ٩٤ـ ٩٦، ١١٠ ـ ١١٢. عجائب، ج٣، ٤٤، ٤٥، ٥٩، ٦٠.

(١٥٥) لقد أبدى احترامه لتقدم العلوم عند الفرنسيين وأورد فى العملين غضبه نهب العامة لدار العلوم إبان ثورة القاهرة الأولى وكان بها " شىء كثير من آلات الصنايع والنظارات الغريبة والآلات الفلكية والهندسية والعلوم الرياضية. مما هو معدوم النظير كل آلة لا قيمة لها عند من لا يعرف صنعتها ومنفعتها ". وبالإضافة إلى ان هذا يعكس وعيًا منه وتحضرًا.

علينا ملاحظة أنه لم يخف إعجابه بتخصيصهم بعض البيوت التى هدموها " للمديرين والفلكيين وأهل المعرفة والعلوم الرياضية. والمصورين والكتبة والحساب والمنشئين" مثل "بيت حسن كاشف الذى" وضعوا فيه جملة كبيرة من كتبهم وعليها خازن يحفظها ويحضرها للطلبة فيراجعون فيها مرادهم ويردونها لمكانها وأكثرها يشتمل على الرياضيات والتصويرات وتواريخ الأمم السالفة. وأفردوا مكانًا للنجارين والحدادين والخراطين وأرباب الصنايع. ومكانًا للحكمة وبنوا فيه كوانين وتنانير مُهندمة وركبوا عليها آلات التقاطير واستخراج المياه والأدهان المختصة بالطب والحكمة". وقد كرر "عجائب" ما سبق وأشاد به، بل وأضاف الكثير فى وصف رسم "توت الفلكى" لـ "مزولة. لأجل تحقيق أوقات العبادة" مع أنهم "لا يحتاجون إلى ذلك فلم يعانوه". كذلك وصف "المدرسة" وأشار إلى أوقات الدراسة وأماكن وكيفية جلوس الطلبة واستعارة الكتب وإعادتها وعدم قصر الاستفادة على الفرنسيين. والأهم أن "عجائب" أفصح عن حقيقة تردد الجبرتى على المدرسة واطلاعه على كتب فى سيرة الرسول - ﷺ - والصحابة والأئمة وبها صورهم، وعلى قصة المعراج، وتاريخ " البلدان والسواحل والبحار والأهرام وبرابى الصعيد. وما يختص بكل بلد من أجناس الحيوان والطيور والنبات والأعشاب وعلوم الطب والتشريح والهندسيات وجر الأثقال وكثير من الكتب الإسلامية". لكن المهم للغاية أيضًا وصفه لهم بأنهم "لهم تطلع زائد للعلوم، وأكثرها الرياضة ومعرفة اللغات واجتهاد كبير فى معرفة اللغة والمنطق، ويدأبون فى ذلك الليل والنهار. وعندهم كتب مفردة لأنواع اللغات وتصاريفهما واشتقاقاتها بحيث يسهل عليهم نقل ما يريدون من أية لغة كانت إلى لغتهم فى أقرب وقت". وفى هذا الإطار أشاد بتقدمهم فى علوم الفلك، كما أُعجب بالتحنيط وبالتصوير والمصورين وما رسموه من صور للمشايخ والأعيان، بل وللحيوانات والحشرات والأسماك والحيتان. ولقد كان من الطبيعى أن تنال علوم الصيدلة والكيمياء عندهم وصفه وتقديره بل واستغرابه حتى كتب "ولهم فيه أمور وأحوال وتراكيب غريبة ينتج منها نتائج لا يسعها عقول أمثالنا". الجبرتى: مظهر، ص ٨٨، ٨٩. عجائب، ج٣، ص ٤١، ٤٢.

(١٥٦) يمكننا هنا ذكر حكاية والده، وحادثة المنطاد الذى اعتبره "مثل الطيارات التى يعملها الفراشون بالمواسم والأفراح. ولم يتبين صحة ما قالوه من أنها على هيئة مركب يجلس بها أنفار. ويسافرون فيها إلى البلاد البعيدة لكشف الأخبار وغير ذلك من التمويهات الكاذبة " وأنها " لو ساعدها الريح وغابت عن الأعين لتمت الحيلة وقالوا إنها راحت إلى البلاد البعيدة بزعمهم ". الجبرتى: مظهر، ص ١٠٦،٩٢. عجائب، ج٣، ص ٤٣ - ٤٩، ٥٥، ٧٥، ٩٤ - ٩٦.

(١٥٧) لقد أشار بتأثر بالغ فى العملين إلى "توالى الهدم والخراب "بتلك المنشآت. لقد أزالوا كثيراً من معالمها الأثرية الجميلة والقوية، وارتبط الدمار حتى بنبش قبور الموتى. وفى المقابل أعادوا بناء بعض تلك الأماكن بما يخدم أهدافهم العسكرية. ورغم حنقه فإنه لا يخفى دقة منشآتهم. ففى القلاع "مهدوا أعالى التلال ومهدوا طرقًا أيضًا وجعلوا لها

مزالق وانحدارات لسهولة الصعود والهبوط بقياسات هندسية". وأما ما أنشأوه من التحصينات بالإسكندرية ورشيد ودمياط والصعيد فـ "شيء كثير جدًا. فى زمن قليل". كما جعلوا حول الطرق "أعمدة وأشجارًا وتكاعيب وتعاريش وبساتين من أولها إلى آخرها". ومع حنقه من هدمهم قبة المقياس، كتب: "وبنوه على شكل آخر لا بأس به لكنه لم يتم". وهو لا يخفى إعجابه بأنهم أنشئوا محل بعض البنايات المهدومة مؤسسات علمية، أو أنهم استخدموا فى بنائهم أساليب مريحة وجديدة. فطاحونة قنطرة الليمون "تدور فى الهواء عجيبة وتطحن الإردب من البر". أما جسر الأزبكية ـ بولاق فـ "عظيمًا ممتدًا ممهدًا مستويًا على خط مستقيم". ولغة التخريب المسيطرة على "مظهر" جاورها فى "عجائب" مصطلحات تحمل معانى الإنشاء، بل و"قيدوا بذلك أنفارًا منهم يتعاهدون تلك الطرق ويصلحون ما يخرج منها عن قالب الاعتدال بكثرة الدوس. وفعلوا هذا الشغل الكبير والفعل العظيم فى أقرب زمن ولم يسخروا أحدًا فى العمل بل كانوا يعطون الرجال زيادة عن أجرتهم المعتادة. ويستعينون فى الأشغال وسرعة العمل بالآلات القريبة المأخذ السهلة التناول المساعدة فى العمل وقلة الكلفة " مثل استخدامهم "عربات صغيرة. بدل الغلقان والقصاع" فى نقل التراب والطين والأحجار "من غير تعب ولا مشقة". الجبرتى: مظهر، ص ٤٦ ـ ٤٩، ٦٨، ٩٤ ـ ٩٦، ٢٠٤ ـ ٢٠٩، ٣١٢. عجائب، ج٣، ص ٢٧، ٢٢٧ ـ ٢٣٠،٢٣٢.

(١٥٨) الجبرتى: مظهر، ص ١٧٤، ١٧٥. عجائب، ج٣، ص ١٠٨، ١٠٩.

(١٥٩) الجبرتى: مظهر، ص ٣٢٣. عجائب، ج٣، ص٨٥ ـ ٨٨، ٩١، ٩٢، ٢٤٢.

(١٦٠) الجبرتى: مظهر، ص ٧٨ ـ ٨٣، ٢٠٤ ـ ٢٣٧، ٢٤٥. عجائب، ج٣، ص٢٣ ـ ٢٧، ١٢٩ ـ ١٥٢، ١٥٨.

(١٦١) عاب العملان على الفرنسيين استخدامها السياسى للدين، واعتبروا "لم يتمسكوا من الأديان بدين". أما بونابرت فلم يعد مسيحى ولا مسلم. ورغم تكراره أنه "محب الملة المحمدية. يعظم النبى. ويحترم القرآن ويقرأ منه كل يوم بإتقان. ومراده أن يبنى مسجدًا لا نظير له فى الأقطار وأن يدخل فى دين النبى". فاعتُبر "تنميقًا" رصفه بعض "الفصحاء". كما تكرر ذلك فى نقده تشجيعهم على إقامة الموالد؛ لأنه أدى بالمصريين إلى أن "رمحوا فى غفلاتهم مع ما هم فيه من الأسر". ولا يمكن أن يقبل الجبرتى بما ورد بخطاب بونابرت للمشايخ فى افتتاح الديوان الثانى فى رجب ١٢١٣ "أعلموا أمتكم أن الله قدر فى الأزل هلاك أعداء الإسلام وتكسير الصلبان على يدى. وقدر فى الأزل أن أجيء من المغرب إلى أرض مصر لهلاك الذين ظلموا فيها وإجراء الأمر الذى أمرت به". ووعى الرجل حقيقة تقرب الفرنسيين من المسلمين فى رمضان أثناء حملة الشام؛ حيث تبادلوا الدعوات مع "أعيان الناس والمشايخ والتجار للإفطار والسحور. ويقدمون لهم الموائد على نظام المسلمين وعادتهم ويتولى أمر ذلك الطباخون والفراشون من المسلمين تطمينًا لخواطرهم". ومع ذلك فرق بين بونابرت "اللعين" الذى كان عنده "مداهنة وطلاقة" وبين كليبر المتعجرف. أما مينو الذى اعتبره أعلن إسلامه نفاقًا وتزوج بمسلمة "رغم أنف أهلها". فدفعته سياسته

الطموحة لمحاولة إعادة "توطين" الاحتلال بقدر من التوافق والقبول، بخاصة وقد كانت أوضاع الفرنسيين لا تسمح لهم بالاستمرار فى فرض الأمور بالقوة. وفى هذا الإطار وصل الحد إلى مناقشة قضية كسوة الكعبة" على اسم المشيخة الفرنساوية". الجبرتى: مظهر، ص ٩٩، ١٠٤ ـ ١٠٦، ١١١، ١٥٦ ـ ١٥٩، ١٨١. عجائب، ج٣، ص ٥١ ـ ٥٥، ٦٠، ٦٦، ٩٩ ـ ١٠١، ١١٢، ٢٠٥.

(١٦٢) الجبرتى: مظهر، ص ٢٨ ـ ٣٠، ٩١، ٩٢، ١٧١ـ ١٧٤. عجائب، ج٣، ص ٤٢، ٤٣، ١٠٦ ـ ١٠٨. وللمزيد عن هذه القضية، انظر لنا : فى تطور رؤية الأنا للآخر. روسيا الحديثة والروس فى الكتابات التاريخية المصرية ١٥١٧ ـ ١٩١٧. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ٩٨، ٩٩.

(١٦٣) الجبرتى: مظهر، ص ٢٥، ٢٤، ٥٤. عجائب، ج٣، ص ٣، ١٩.

(١٦٤) لقد تضمن الشرط الثالث قيام القائد الإنجليزى سدنى بتسوية أية خلافات يمكن أن تظهر بين الطرفين إبان تنفيذ الاتفاقية "بحسب قواعد السياسة البحرية السالكون عليها ببلاد الإنجليز". وتضمن الشرط الحادى عشر إعطاء ضمانات إنجليزية وروسية وعثمانية للجيش الفرنساوى. أما الشرط الثانى عشر فتضمن عدم تعرض "الباب الأعلى وباقى الممالك المتحدة معه" للفرنسيين فى البحر حتى عودتهم. وتضمن الشرط السادس عشر مشاركة "أمين البحر الإنجليزى" فى تسعير ما هو موجود فى الشون لإعطاء الفرنسيين ما يستحقونه فيها". الجبرتى: مظهر، ص ١٨٦ـ ١٩٢. عجائب، ج٣، ص١١٧ ـ ١٢٢.

(١٦٥) لقد اتضح مثلاً أن "متاريسهم فى غاية الإتقان". مظهر، ص ٢٩٢. عجائب، ج٣، ص ٢١٨.

(١٦٦) وصف الجبرتى الجسر الذى أقاموه عند شبرا بأنه أفضل من جسر الجيزة الذى أقامه الفرنسيون لأنه "يزيد عنه فى الإتقان بكونه من ألواح فى غاية الثخن وله درابزين من الجهتين". الجبرتى: مظهر، ص ٣٤٢. عجائب، ج٣، ص ٢٥٨.

(١٦٧) الجبرتى: مظهر، ص ٢٨٢، ٢٩٤، ٢٩٩، ٣٠٠. عجائب، ج٣، ص ٢١٠، ٢٢١ - ٢٢٤.

(١٦٨) الجبرتى: مظهر، ص ٢٣٧. عجائب، ج٣، ص ٢٥٤.

(١٦٩) انظر بحثنا: اتجاهات فى تفسير نتائج الاحتلال الفرنسى لمصر : دراسة فى نماذج من كتابات المؤرخين الفرنسيين والأمريكيين والمصريين، فى كتاب : مائتا عام على الحملة الفرنسية، رؤية مصرية، الدار العربية للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨، ص ٤٨١ ـ ٥٤٠.

(١٧٠) تييرى هنتش: الشرق المتخيل، ص ٨ وغيرها.

(١٧١) الجبرتى: مظهر، ص ٦، ٧، ١٧ ـ ٢١، ٢٣. ويمكن المقارنة بين هذه الفترة وتأثيرها فى التقارب المصرى العثمانى، وفترة الاحتلال الإنجليزى عام ١٨٨٢، والتى تركت تأثيراتها فى فكرة التقارب من جديد بين الأنا المصرية والآخر التركى.

(١٧٢) فى ٢٨ ربيع أول ١٢١٦=٨ أغسطس١٨٠١ تم عزل القاضى العثمانى؛ لأنه "حصل منه تعنت فى الأحكام وطمع فاحش وضيق على نواب القضاء. وأراد أن يفتح بابًا فى الأملاك

والعقار ويقول إنها صارت كلها ملكًا للسلطان، لأن مصر ملكها الحربيون، وبفتحها صارت ملكًا للسلطان، فيحتاج أن أربابها يشترونها من الميرى ثانيًا ووقع بينه وبين الفقهاء المصرية مباحثات ومناقشات وفتاوى وظهروا عليه ثم تحامل عليه بعض أهل الدولة وشكوه الى الوزير فعزله". عجائب، ج٣، ص٢٧٢.

(١٧٣) الجبرتى: عجائب، ج٣، ص ٣.

(١٧٤) خليل شيبوب: عبد الرحمن الجبرتى، ص ٩٨.

(١٧٥) الجبرتى: مظهر، ص ٢٧٧. عجائب، ج٣، ص ٢٠٨.

(١٧٦) الجبرتى: مظهر، ص ٢٧٩ ـ ٢٨١. عجائب، ج٣، ص ٢٠٩، ٢١٠.

(١٧٧) ففى رمضان ١٢١٥ = فبراير ١٨٠١ "ضربت مدافع كثيرة بسبب ورود مركبين من فرانسه فيهما عساكر وآلات حرب وأخبار بأن بونابرت أغار على بلاد النمساوية وحاربهم وحاصرهم وضايقهم، وأنهم نزلوا على حكمه، وبقى الأمر بينه وبينهم على شروط الصلح، وأنه استغنى عن هذه الآلات والعساكر وقصد إرسالها إلى مصر، وسيأتى فى أثرهم مركبان آخران وفيهما أخبار تمام الصلح". فإنه يعقب على ذلك ـ فى العملين ـ بالقول "ويستدل بذلك على أن مملكة مصر صارت فى حكم الفرنسيس لا يشركهم غيرهم فيها. هكذا قالوا هذا الكلام وقرأوه فى ورقة بالديوان". مظهر، ص ٢٧٤، ٢٧٧. عجائب، ج٣، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٨.

(١٧٨) الجبرتى: مظهر، ص ٢٨٩ـ ٢٨٢، ٢٩٤، ٢٩٥. عجائب، ج٣، ص ٢٠٩ -٢١١، ٢٢١.

(١٧٩) من ذلك أنه عندما نوقشت قضية الكورنتيلة فى الديوان فى عهد مينو، كان مما قاله وكيل الديوان "ونذكر لكم أن بلاد الغرب قد اعتمدوا فعل الكرنتينة الآن". الجبرتى: مظهر، ص٢٧٨. عجائب، ج٣، ص٢٠٨.

(١٨٠) الجبرتى،: مظهر، ص ١٨٨ـ ١٩٧. عجائب، ج٢، ص ١١٧ـ ١٢٤.

(١٨١) نقوم بدراسة هذه القضية، ونكتفى هنا بالتوقف عند هذا الحد، على أمل أن الدراسة الموسعة والكاملة تتضمن الفترات التالية، كما تتضمن المزيد من النماذج والكتابات وتقترب من ميادين معرفية أخرى.

(١٨٢) وقد هاجمه الجبرتى بسبب تهافته على الدنيا، وعلاقته بالمماليك، ثم بالفرنسيين وأضاف أن الشرقاوى "عمل تاريخنا مختصرًا. عند قدوم الوزير يوسف باشا إلى مصر وخروج الفرنساوية منها وأهداه له. وذكر فى آخره خروج الفرنسيس ودخول العثمانية فى نحو ورقتين وهو فى غاية البرود وغلط فيه غلطات". الجبرتى: عجائب، ج٤، ص ٢٢٨ - ٢٣٣.

(١٨٣) عبد الله الشرقاوى: تحفة الناظرين فيمن ولى مصر من الولاة والسلاطين، مطبعة المشهد الحسينى، القاهرة (د. ت. ط)، ج١، ص٣. وهو مطبوع على هامش كتاب فتوح الشام للواقدى.

(١٨٤) مما كتبه "من الآثار الموثوقة فى فضل مصر ما أخرجه ابن عبد الحكم عن عبد الله بن عمر قال: قبط مصر اكرم الأعاجم كلها وأسمحهم يدًا، وافضلهم عنصرًا وأقربهم رحمًا بالعرب عامة وبقريش خاصة". الشرقاوى: تحفة، ج١، ص١٢.

(١٨٥) الشرقاوى: تحفة، ج١،ص١٦٠، ١٦٤، ١٦٩ ـ ١٧١، ١٨٠، ١٨٤. ج٢، ص٢٠٠ ـ ٢٠٢.

(١٨٦) الشرقاوى: تحفة، ج٢، ص ٥٣ ـ ٥٥، ٦٦، ٨٠، ١٤٧ ـ ١٥٩، ١٧٥، ١٨٤ ـ ١٨٧، ١٩٩.

(١٨٧) الشرقاوى: تحفة، ج٢، ص ١٦٥، ١٦٦، ١٨٥،١٨٦، ١٨٩ ـ ١٩٢.

(١٨٨) ونقصد بذلك المُسميات التى استخدمتها المحكمة لتسجيل تعاملات التجار والسماسرة والتراجمة والبحارة وأصحاب القهاوى والوكائل والفنادق، بل ورجال الإدارة والسياسة وغيرهم.

(١٨٩) هناك العديد من الوثائق التى أسمت الأوروبيين بهذا المصطلح. انظر مثلاً: س١، ص ٢٣، ق، ١٠٥،١٠، رمضان ٩٥٧ = ٢١/ ٩/ ١٥٥٠. س ٤٢، ص ١٥، ق ٥١، ١٩ شعبان ١٠١٥ =١٩/ ١٢/ ١٦٠٦.

(١٩٠) انظر ـ على سبيل المثال ـ س ١، ص ٤٣، ق ١٩٧، ٢٠ رمضان ٩٥٧ = ١/ ١٠/ ١٥٥٠. س ٤٥، ص ٦٧، ق ١٦٧، ١ صفر ١٠٣٦ = ٢٢/ ١٠/ ١٦٢٦.

(١٩١) س ٤٧، ص١٠٢، ق ٢٠٦، ٢ ربيع أول ١٠٥٣ =٢٠/ ٥/ ١٦٤٣. ص ١٩٧، ق ٥٠٩، ٤ شوال ١٠٥٣= ١٦/ ١٢/ ١٦٤٣. س ٦٠، ص ٢٠٨، ق ٣٦٦، ٧ من ذى القعدة ١١١٤ =٢٥/ ٣/ ١٧٠٣. س ٨٧، ص٩٥، ق ١٢٦، ٨ من ذى القعدة ١١٩٤ =٢٩/ ١٠/ ١٧٨٠. س ١٢، ص ١٣٩، ق ٩٢، ١ محرم ١٢٠٢ = ١٢/ ١٠/ ١٧٨٧.

(١٩٢) س ١٠٧، ص ٥٥، ق ٩٥، ٢ شوال ١٢٠٩ =٢٣ / ٤/ ١٧٩٥.

(١٩٣) ورد ذلك فى بعض رسائل إبراهيم ومراد. س ١٠٧، ص ١٦، ق ٢٩ و ٣٠، ١٢ جماد الآخر ١٢٠٨ =١٤/ ١/ ١٧٩٤.

(١٩٤) رفاعه الطهطاوى : تخليص الإبريز، ص ٢٢.

(١٩٥) س ٣٠، ص ١٦٨، ق ٣٧٠، ١٨ محرم ١٠٠٠ = ٥/ ١١/ ١٥٩١. ص ١٦٤، ق ٣٦٠، ٦ ربيع ثان ١٠٠٠ = ٢١/ ١/ ١٥٩٢.

(١٩٦) س ٦٠، ص ٢١٣، ق ٣٧٨، ٢٧ من ذى القعدة ١١١٤ = ١٤/ ٤/ ١٧٠٣.

(١٩٧) س ٤٧، ص١٩٧، ق ٥٠٩، ٤ شوال ١٠٥٣ = ١٦ /١٢ /١٦٤٣.

(١٩٨) س ٣٠، ص ١٦٤، ق ٣٦٠، ٦ ربيع ثان ١٠٠٠ = ٢١/ ١/ ١٥٩٢.

(١٩٩) س ١٢، ص١٠٢، ق ٧٤، ١ محرم ١٢٠١ = ٢٤/ ١٠/ ١٧٨٦.

(٢٠٠) س ٤٢، ص ٢٩٧، ق ٩٢٠، ١٩ من ذى القعدة ١٠١٥ = ١٨/ ٣/ ١٦٠٧.

(٢٠١) س ٥٢،ص٢٣١، ق ٦٤٥، ٢٧ ربيع ثان ١٠٨٢=١/ ٩/ ١٦٧١. ص ٤٣٢، ق ٨٦٩، ١٢ من ذى القعدة ١٠٨٢ = ١٢/ ٣/ ١٦٧٢.

(٢٠٢) س ٢٨، ص ١٤٢، ق ٥٩، ٢٨ جمادى الآخر ١٠٠٢ = ٢١ / ٣ / ١٥٩٤.

(٢٠٣) س ٤٧، ص١٩٧، ق٥٠٩، ٤ شوال ١٠٥٣ = ١٦/ ١٢/ ١٦٤٣.

(٢٠٤) س٤٢، ص ٢٢٥، ق ٧٢٨، ٢٨ ربيع أول ١٠١٦ =٢٣/ ٧/ ١٦٠٧.

(٢٠٥) س ٩٦، ص ٢٨٥، ق٦٠٠، ١ جماد ثان ١١٩٠ = ١٧/ ٧/ ١٧٧٦.

(٢٠٦) س ٤٧، ص ٥٧، ق ١٥٦، ٩ محرم ١٠٥٣ = ٢٩/ ٣/ ١٦٤٣. ص ٥٨، ق ١٦٠، ١٠ محرم ١٠٥٣ = ٣٠ / ٣ / ١٦٤٣. س ١١٢، ص١١١، ق ٨٠، ١٧ رجب ١٢٠١=٥/ ٥/ ١٧٨٧.

(٢٠٧) س١٢، ص ١٣٣، ق ٨٩، ٥ من ذى الحجة ١٢٠١ = ١٧/ ٩/ ١٧٨٧.

(٢٠٨) س ٩٦، ص ٢٧٨، ق ٤٥٠، ١٥ رجب ١١٩٠ =٣٠/ ٨/ ١٧٧٦.

(٢٠٩) س ٥٢، ص ٣٠١، ق ٢١،٥٨٥ ربيع أول ١٠٨٢=٢٨/ ٧/ ١٦٧١.

(٢١٠) أرشيف رئاسة الوزراء بإسطنبول، دفاتر الديوان الهمايونى، دفاتر المهمة، دفتر ٥٨، ص ٣١٩، حكم رقم ٨١٥، ١٧رمضان ٩٩٣=١٢سبتمبر ١٥٨٥. فى: سيد محمد السيد: الإسكندرية ومكانتها الإستراتيجية فى العصر العثمانى، مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ١٦٣.

(٢١١) أرشيف طوب قابى سراى، أوراق، رقم ١٢٢٢١/٩٧ ب، ٢٧ من ذى القعدة ٩٥١ =٩فبراير ١٥٤٥. مترجمة فى: سيد محمد السيد: مرجع سابق، ص١٩، ٩٤. مع ملاحظة أن هذا "الحكم" من"الديوان" كان صادرًا "إلى أمير أمراء مصر وقاضى الإسكندرية" و"أمير أمراء الشام وقاضى طرابلس وأمراء وسناجق الممالك وأمناء موانيها" حول تجديد الامتياز الذى منحته الدولة للتجار الفرنسيين الذين يتجولون فى موانيها، وبخاصة ميناء الإسكندرية، والأمر بعدم التعدى عليهم أو التدخل فى شئونهم بموجب علاقة الصداقة.

(٢١٢) س ٢٨، ص ١١٢، ق ٣٩، ٢٤ ربيع الآخر ٩٩٧ = ١١ / ٣ / ١٥٨٩.

(٢١٣) تضمنت الوثيقة قول الباشا " ورسمنا بأن يتقدم كل واقف عليه من المشار إليهم بتمكين المذكور من التصرف مما هو جار فى تواجره بالطريق الشرعى ومنع من يتعرض له فى ذلك. وتقوية يده وشد عضده ومساعدته على ما هو بصدده وعدم التخلف عنه ومنع من يتعدى بالسرقة مما بين فيه ومتى تعدى أحد بفعل من ذلك فلابد من مقابلته على تحديه الأقدار المخالفة بما يستحقه شرعًا وقانونيًا". س ٢٨، ص ١١٢، ١ جمادى الآخر ٩٩٧= ١٦/ ٤/ ١٥٨٩.

(٢١٤) س ٣٠، ص ١٦٤، ق ٣٦٠، ٦ ربيع ثان ١٠٠٠ = ٢١/ ١/ ١٥٩٢.

(٢١٥) أرشيف رئاسة الوزراء بإسطنبول، دفاتر الديوان الهمايونى، دفاتر المهمة، دفتر رقم ٥٨، ص ٣١٩، حكم رقم ٨١٥، ١٧ رمضان ٩٩٣=١٢ سبتمبر ١٥٨٥. فى: سيد محمد السيد: مرجع سابق، ص ١٦٣.

(٢١٦) س ١٠٧، ص ٢٩، ق ٥٧، ١٤ ذى الحجة ١٢٠٨ =١٢/ ٧/ ١٧٩٤.

(٢١٧) أرشيف رئاسة الوزراء بإسطنبول، دفاتر الديوان الهمايونى، أجنبى دفترى رقم ١٣/١ (٢)، ص ٧، ٢١ جمادى الأولى ١٠١٣ = ١٥ أكتوبر ١٦٠٤. فى: سيد محمد السيد: مرجع سابق، ص ١٧٢، ١٧٣.

(٢١٨) س ٤٧، ص ١٩٧، ق ٥٠٩، ٤ شوال ١٠٥٣ = ١٦/ ١٢/ ١٦٤٣.

(٢١٩) س ١٢، ص٤٦، ق٣٦، ١٢ ربيع آخر ١١٩٩ = ٢٢/ ٢/ ١٧٨٥.

(٢٢٠) س ١١٥، ص ١٩٠، ق ١٦٣، جماد أول ١٢٠٦ = ديسمبر ١٧٩١.

(٢٢١) س ١٢، ص١٠٣، ق ٧٤، ١ محرم ١٢٠١ = ٢٤/ ١٠/ ١٧٨٦.

(٢٢٢) س ١٠١، ص ٢١٠، ق ٤٦٦، غرة ربيع آخر ١٢٠٣ =٢٩/ ١٢/ ١٧٨٨.

(٢٢٣) س ١٠٧، ص ٨٥، ق ١٧٤، شوال ١٢١١ =مارس ١٧٩٧.
(٢٢٤) س ٤٢، ص ٢٦٨، ق ٨٥٩، آخر من ذى الحجة ١٠١٥ = ٢٥/ ٤/ ١٦٠٧.
(٢٢٥) س ٩٦، ص ٢٣٦، ق ٣٧٩، ١٦ربيع ثان ١١٩٠ = ٣/ ٦/ ١٧٧٦. وقد استُخدم مصطلح الحربيون هنا للدلالة على القادمين من "دار الحرب". انظر: أحمد بن محمد الدردير المالكى: الشرح الصغير، ج٢، ص ٦٥٩.
(٢٢٦) س ١١٢، ص ٢٦، ق ٢٤، ١٣ جمادى الأول ١١٩٨ = ٤ إبريل١٧٨٤.
(٢٢٧) س ٩٦، ص ٢٤٠، ق ٣٨٥، غاية ربيع ثان ١١٩٠ = ١٥/ ٦/ ١٧٧٦.
(٢٢٨) أرشيف رئاسة الوزراء بإستانبول، دفاتر الديوان الهمايونى، دفتر المهمة، دفاتر رقم ٣ (ص ١٣٦) ورقم ٢٤ (ص٢٧) ورقم ٣٨ (ص٧٨١ و ١٢٥). ١٥ شوال ٩٦٦=٢١ يوليو ١٥٥٩، ١٦ جمادى أول ٩٦٧ = ١٣ فبراير ١٥٦٠، ١٤ محرم ٩٨٦ = ٢٣ مارس ١٥٧٨ و ٨ ربيع الأول ٩٨٧ =٥ مايو ١٥٧٩. فى: سيد محمد السيد: مرجع سابق، ص١١٠- ١١٢، ١٥٣ - ١٥٧.
(٢٢٩) س ٦٠، ص ١٧٥، ق ٣١٣، ١٠ شوال ١١١٤ =٢٦/ ٢/ ١٧٠٣.
(٢٣٠) س ١، ص ١٠٠، ق ٤٧٥، ٢٨ شوال ٩٥٧ = ٨/ ١١/ ١٥٥٠.
(٢٣١) س ٥٢، ص ٣١٢، ٣٢٩، ق ٦٠٤، ٦٢٩، ١٩ربيع ثان ١٠٨٢=٢٤/ ٨/ ١٦٧١.
(٢٣٢) س ٤٧، ص ١٢٧، ق ٢٦٥، ٢٠ رجب ١٠٥٣ = ٤/ ١٠/ ١٦٤٣.
(٢٣٣) س ٤٧، ص ٢٣٥، ق ٥٩٠، ٥٩٢، ٢٧ من ذى الحجة ١٠٥٣=٧/ ٣/ ١٦٤٤.
(٢٣٤) س ٢، ص ٩٤، ق ٣١٩، ١٤ رجب ٩٦١ = ١٥/ ٦/ ١٥٥٤.
(٢٣٥) س ٢٨، ص ٥، بدون رقم، ٢٠ ربيع الأول ١٠٠٥ = ١١/ ١١/ ١٥٩٦.
(٢٣٦) س ٤٧، ص ٨١، ق ٢١٩، ١ ربيع أول ١٠٥٣ = ١٩/ ٥/ ١٦٤٣.
(٢٣٧) س ٦٠، ص ٢٠٨، ق ٣٦٦، ٧ من ذى القعدة ١١١٤ = ٢٥/ ٣/ ١٧٠٣.
(٢٣٨) س ٥٢، ص ٢٧٧، ق ٥٢٢، ١ صفر ١٠٨٢ = ٨/ ٦/ ١٦٧١.
(٢٣٩) س ٩٦، ص ١٥٣، ق ٢٣٩، ٣ محرم ١١٩٠ = ٢٣/ ٢/ ١٧٧٦.
(٢٤٠) س ٦٥، ص ١٧٢، ق ٣١٢، غاية شعبان١١٣٠ =٢٧/ ٧/ ١٧١٨.
(٢٤٠) كتب القلعاوى "صفوة الزمان" بعد جلاء الفرنسيين. وبينما أشار فى عرضه لتاريخ مصر إلى ظهور "الفرنج البرتقان" أواخر عهد الغورى دون وصفهم بالكفر. فإنه أشار إلى أن العثمانيين كانوا دائمى الغزو للكفار وبلادهم مثل رودس ومالطة. بل ومن الأمور الطريفة حديثه عن الدخان على أن "مبدأ ظهوره بلاد النصارى" الذين اكتشفوا ضرره، ومن ثم "أرسلوه إلى بلاد المسلمين ليضروهم بشُربه". أما رحلة جركس فوردت على أنها رحلة إلى "بلاد الإفرنج" الذين "أكرموه". وبينما أشار كثيرًا إلى مجىء "الفرنج الفرنسيس" وما أحدثوه من دمار فى العديد من العمائر والمؤسسات. فإنه لم يصفهم صراحة بالكفر، وإن أشار إلى الجيش العثمانى على أنه "عسكر المسلمين". وبينما أشار فى أكثر من مناسبة إلى "الإنجليز" و"الفرنج الإنجليز". فإنه وصفهم دائمًا - إبان حملة فريزر - بـ "الإنجليز"

و"الفرنج" ومرة واحدة باسم "الكفار". وعلى كل فقد كان معاصرًا للغزو الإنجليزى. مصطفى الصفوى الشافعى القلعاوى: صفوة الزمان فيمن تولى على مصر من أمير وسلطان، مخطوط، دار الكتب المصرية، رقم ٥١، تاريخ، ص ٧٧، ١١٧،١٠٩ ـ١٢١، ١٢٥، ١٣١، ١٤٨، ١٨٦، ٢٢٢، ٢٢٦، ٢٤٣، ٢٤٤.

(٢٤٢) كتب الرجبى عمله بطلب من محمد العروسى شيخ الأزهر (ديسمبر ١٨١٧ ـ أغسطس ١٨٢٩). لقد أشار إلى أن سوء أوضاع مصر أدى إلى أن "استولت الكفار على أرض مصر ثلاث سنوات". وفى إطار حديثه عن الإنجازات الكبرى العديدة لمحمد على، استخدم التكفير تجاه العديد من الشعوب الأوروبية، ومنهم ثوار اليونان "الكفار". وقد اتضح الأمر بشكل أكبر فى حديثه عن إنشاء محمد على لـ "العساكر الجهادية" لضرورة "الجهاد فى الكفار وفى معشر الطغاة من البغاة والفجار" بخاصة وأن "هذه الأزمان. ظهرت فيها محاربة الكفار وقد نقضوا العهود والمواثيق. ولست أعد ما أخذوه من البلاد ولا ما أذلوه من أعيان العباد، لأن ذلك شىء يحزن النفوس ويستجلب الكدر والبؤس. ومن أعظم هذه الجهات على الإطلاق وأجلها عند العالم بالاتفاق مصر وأقطارها المصونة المحروسة، الكنانة المأمونة صانها الله بوجود السيد الصدر كبير الهمم. ولولاه لسطو على الكنانة وزالت منها كما وقع من الفرنسيس". وتحت عنوان "الأدلة على وجوب اتخاذ العساكر الجهادية" كتب "الأول: حفظ الثغور الإسلامية وتحصينها. لإرهاب الأعداء المحاربين وإدخال قلوبهم هيبة المسلمين". وقد ظهرت فرنسا وإنجلترا كنماذج مهمة" دليل ذلك ما وقع منهم مرارًا وفعلوه بالمحاربة مع المؤمنين جهارًا كما صنعوا بجزائر الغرب. وكما اتفق للفرنسيس بمصر وما ألحقوه بأهلها من الضر والإصر، وكما جاءتهم الإنجليز وأخذوا ثغر إسكندرية. ولا يخفى ما تملكوه من الهند وبلاده لضعف سلطانه واضطراب أجناده. وناهيك بهذه الأوقات وما تجدد بها من الكفار من المنابذات والمحاربات، وما صاروا عليه من القوة والكثرة". ولقد تكررت مصطلحات تكفير الآخر فى كل أدلته على شرعية وجوب إنشاء العساكر الجهادية "لحفظ الدين والنفوس والأعراض والأنساب والعقول. ولرد الأعداء الصائلين على الأموال والنفوس، ولا سيما إذا كانوا كفارًا فيزداد عند ذلك الخوف على الدين والعرض مع المال والنفس. فكان الخوف من الكفار جامعًا لكل مخيف ومتلفًا لكل سيد تقى عفيف". وعنده أن ما قام به محمد على من ضبط للجند وتنظيم، ظهرت نتائجه فى كريت وقبرص "ولولاه لحصل هناك من الكفار من الإضرار ما لا يدخل تحت ميزان. وبالجملة فقد جعله الله تعالى فى هذه الأزمان سدًا بين أهل الإيمان وأهل الكفر والطغيان، ورادعًا لما يقوم بأوهامهم من الإقدام على قطر الكنانة فى أى زمان". بيد أن تكفير الرجبى لم يتوقف عند الأوروبيين بل وطال الوهابيين والأقباط. خليل بن أحمد الرجبى: تاريخ الوزير محمد على باشا، تحقيق: دانيال كريسيليوس، حمزة عبد العزيز بدر، محمد حسام الدين إسماعيل، دار الآفاق العربية، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٧٥ -٧٧، ٢٠٩ ـ ٢١٣، ٢١٨، ٢٣٩ ـ ٢٤٧، ٢٥٠، ٢٣٣.

(٢٤٣) رفاعه الطهطاوى: تخليص الإبريز، ص ٥، ٦٩.
(٢٤٤) رفاعه بدوى رافع الطهطاوى: تخليص الإبريز، ص ٣٩.
(٢٤٥) هذا هو ما ذهب إليه سمير قطامى فى بحثه: الأنا والآخر فى كتاب تخليص الإبريز فى تلخيص باريز، بحث فى ندوة: رفاعه الطهطاوى رائدًا للتنوير، ص ٥٠٧ ـ ٥١٧.
(٢٤٦) من ذلك طبعات ١٨٣٤، و١٨٤٨، و١٨٤٩ وغيرها. انظر : عايدة إبراهيم نصير: الكتب العربية التى نشرت فى مصر فى القرن التاسع عشر، قسم النشر بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، القاهرة، ١٩٩٠.
(٢٤٧) كان من رأى الطهطاوى أن الأمة الفرنسية "غير متدينة" وأن "الفرنساوية على الإطلاق ليس لهم من دين النصرانية غير الاسم". ويبدو أن " دى ساسى "اعترض على ذلك واعتبر أنه كلام" فيه نظر "لأن من الفرنسيين من هم متدينون. ولقد كان تعليق الطهطاوى على اعتراضه أن "الحامل له على ذلك كونه من أرباب الديانة وعددهم نادر لا حكم له". وعلى كل فقد ذكر الطهطاوى أن ممن قرءوا كتابه بفرنسا «مسيو جومار» و«سلوسترى دساسى البارىزى» و كوسين دى برسوال" مدرس اللغة العربية بدار كتب خانه السلطانية بباريس. وقد امتدح دى ساسى الكتاب فى فبراير ١٨٢١، وإن ذكر أنه به "أوهام إسلامية" وعلق الطهطاوى على ذلك بالقول "وإنما مسيو دساسى عابه بثلاثة أشياء الأول اشتماله على بعض مسائل يعتقد أنها من أوهام الإسلام. ولما تحدثت معه فى شأن ذلك أجابنى بأنه لم ير ذلك مضرًا؛ حيث إنى كتبت على ما هو فى اعتقادى، وإلا لو تتبعت ما قاله الإفرنج ووافقت آراءهم للحياء أو غيره لكان ذلك محض موالسة". رفاعه الطهطاوى: تخليص الإبريز، ص ١٢٨، ١٢٩، ١٥٣ـ ١٥٦.
(٢٤٨) انظر فى ذلك: رفعت الفرنوانى: لغة الجبرتى، بحث فى ندوة الجبرتى، ص ٢٦٨ ـ ٢٧٠ وغيرها.
(٢٤٩) فى مقارنته بين طبيعة اللغتين العربية والفرنسية كتب الطهطاوى "إذا أراد المعلم أن يدرس كتابًا لا يجب عليه أن يحل ألفاظه أبدًا فإن ألفاظه مبنية بنفسها. وبالجملة فلا يحتاج قارئ كتاب أن يطبق ألفاظه على قواعد أخرى برانية من علم آخر بخلاف اللغة العربية مثلاً فإن الإنسان الذى يطالع كتابًا من كتبها فى علم من العلوم يحتاج أن يطبقه على سائر آلات اللغة ويدقق فى الألفاظ ما أمكن ويحمل العبارة معانى بعيدة عن ظاهرها". رفاعه الطهطاوى: تخليص الإبريز، ص ١٣١.
(٢٥٠) يؤكد "إدوارد سعيد" على فكرة أن الشرق لا يشير إلى سلسلة منتظمة من الأفكار باعتبارها المعلم البارز له. فهل يمكن الاستفادة من هذه الفكرة بطرح تغير الأفكار فى الشرق ـ ومصر بالتحديد ـ عن الغرب، ومن ثم تغير اللغة ومصطلحاتها أو مفرداتها فى الحديث عن الغرب. إدوارد سعيد: الاستشراق، ص ٤٩.
(٢٥١) فى دراسة لنا تحققنا من أن جهل الأنا بالآخر الروسى كان سببًا مهمًا لتجاهله أو شيوع اللغة التكفيرية ضده. للمزيد: محمد صبرى الدالى: فى تطور رؤية الأنا للآخر، مرجع سابق، ص ١٥ ـ ٣٠، ٤٩ ـ ٦٤.

(٢٥٢) الفكرة السائدة هى عدم وجود رحلات مصرية إلى أوروبا فى العصر العثمانى، على أساس أن "الفرنجة لم يرحبوا باستقرار جاليات مسلمة بين ظهرانيهم". انظر: محمد جمال باروت: الطهطاوى ابن المغامرة المعقدة، ص ٦٧٢. وهناك من يرى أن المصريين - والأقباط من ضمنهم - قاوموا فكرة السفر إلى الخارج، لأسباب تتصل بحب الوطن وعدم الرغبة فى فراق الأسرة. على أن من الثابت أن "يوسف أبو دقن" القبطى الذى تحول إلى الكاثوليكية، ذهب إلى روما عام ١٥٧٧ ومنها إلى باريس؛ حيث عمل هناك فى تعليم العربية، كما ذهب إلى إنجلترا قرابة عام ١٦١٠؛ حيث عمل فى جامعة أوكسفورد، وفى ١٦١٤ زار هولندا وبافاريا وبراغ وفيينا وغيرها من العواصم والبلدان، بل وعمل فى بافاريا فى بداية حروب الثلاثين عامًا. وفى ١٦٢٣ غادر فيينا إلى إسطنبول للعمل مترجمًا لدى السفير النمساوى. كما أن من الثابت ذهاب بعض الأقباط، ممن تحولوا للكاثوليكية، إلى روما عام ١٧٢٤. بالإضافة إلى ذلك فإننا نعلم بذهاب بعض التجار المصريين فى العصر العثمانى إلى بعض مناطق أوروبا المتوسطية لتبادل التجارة. وبالتالى فمن من الممكن أن يكونوا قد تركوا شيئًا، ولعل المزيد من التنقيب فى التراث المخطوط تقودنا إلى جديد. للمزيد :

Alastair Hamilton, op .cit, pp .45, 93, 96, 127, 128 - 135.

(٢٥٣) تييرى هنتش: الشرق المتخيل، ص ٢٦٣.

توظيف مفهوم العلم فى خطاب النهضة

مجدى عبد الحافظ(*)

فى البداية لعله يكون من الأوفق إلقاء الضوء على بعض المفاهيم التى سنستخدمها فى هذه الدراسة، ولو بشكل مبسط بعض الشىء، "فالإبستمولوجيا" هى أحد فروع المعرفة العلمية الذى يبحث فى تشكل شروط العلوم وشروط تشكلها، ولقد أدى تفرع العلوم إلى أن يصبح لكل علم شروطه وأدواته المنهجية. "والعلم" هو البحث فى الظواهر الطبيعية والاجتماعية للكشف عن ديناميتها وقوانينها على ضوء فرضيات ومناهج أبحاث محددة، وعلى ضوء القلق الذى يكتنف العلماء. من هنا نستطيع التفرقة بين العلم والمعرفة العلمية، بحيث يصبح العلم حقلاً محددًا ذا منهج ومفاهيم، بينما تكون المعرفة العلمية هى المعرفة التى نستقيها من العلم.

و"الخطاب" Discours يعتبر مجموعة من المنطوقات أو الملفوظات، التى تكوّن بدورها مجموعةً من التشكيلات الخطابية المحكومة بقواعد التكوين والتحويل، وعلى هذا يختلف الخطاب عن الجملة فى اللغة والقضية فى المنطق، مما يجعل التحليل الخطابى مختلفًا عن التحليل الألسنى أو التحليل المنطقى سواء من حيث المرجعية أو المنهج(1). ويقصد "بالعينة" Corpus "مدونة"، وهى مجموعة من الخطابات تمثل أهم محاور الإنتاج الخطابى المقصود، وأكثر الأهداف إلحاحًا

(*) أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، كلية الآداب ـ جامعة حلوان.

وحيوية خلال الفترة موضع الدراسة ولابد وأن يتوافر فى اختيار العينة بعض المعايير التى تكفل لها قدرا من التمثيلية للموضوع المدروس(٢). ويقصد مفهوم "حقل المواقف الأيديولوجية" Champs des posititions idéologiques إلى تعيين العلاقات القائمة فى مجتمع معين على الصعيد السياسى الأيديولوجى والرمزى. أى التصورات المختلفة والمتناقضة لشكل المجتمع الحاضر والمستقبل وهى تصورات متنافسة ومتناقضة وتقوم بينهما علاقات موضوعية نتيجة لوجودها فى حقل الصراعات الاجتماعية وغالبًا ما لا يتم الاعتراف بها صراحة ولكنها مع ذلك قائمة، ويحاول أطراف هذا الحقل الاستحواذ على جزء من سوق الاحتياجات الرمزية والنفسية ومواجهة الآخرين ونقد ضعف تصوراتهم وحججهم(٣).

المنهج المستخدم فى هذه الدراسة

يشكل المنهج فى دراسة الخطاب أهمية كبرى، وفى موضوعنا ـ على وجه التحديد ـ سوف نستبعد أية مقاربة فيلولوجية باعتبارها تعزل الخطاب عن شروطه الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وسنغلِّب المقاربة السوسيولوجية باعتبار أن منهوم العلم فى خطاب النهضة لم يكن على الإطلاق مفهومًا محايدًا، بل لعب دورًا فكريًا فعالاً، واستهدف غايات وتوجهات محددة، بل واستمسك بمواقف أساسية داخل حقل المواقف الأيديولوجية. لذا فهو خطاب قدراتهم بمهام سياسية وفكرية محددة، ومن التعسف أن نعزله عن محيطه وأن نلغى رهاناته التى ارتبطت بالشروط التى أنتجته على أرض الواقع، ومن هنا تتطلب هذه القراءة السوسيولوجية وضع مفهوم العلم فى خطاب النهضة داخل إطاره الذى تميز بالصراع والمنافسة على المصالح والرؤى المختلفة للفاعلين الاجتماعيين داخل المجتمع العربى فى تلك الآونة.

خريطة الصراع الفكرى

لعل التعرض لخريطة الصراع الفكرى بين المجددين والتقليديين فى مطلع النهضة العربية سيكون مفيدًا إلى حد كبير، حتى نتعرف على هذا الحقل الذى

[illegible]
خلفية الخطاب، ومدى تعبيره عن إشكالياته، وآلياته التى تستخدم لإعادة إنتاج الواقع الاجتماعى، وتعميق رؤى أفراده، وتحييد بل وتجنيد المخالفين إن أمكن، إضافةً إلى الطريقة التى تعامل بها مع الخطابات الأخرى المناوئة وكيف صاغ بنيته، ودافع عنها، ونقد الخطابات المخالفة وناقضها؟

فى الحقيقة سنجد أنفسنا أمام ثلاثة تيارات أساسية: **الأول**: سلفى تقليدى يدعو إلى العودة إلى السلف الصالح، والمنابع الحقيقة للدين فى صورته الأولى فى صدر الإسلام، متصورًا أن الإخفاق الذى وصل إليه العرب والمسلمون ما هو إلا نتيجة الابتعاد عن التعاليم الأساسية للدين، ومن ثم تمثل العودة هنا تأكيد المقولة أن ما صلح به الأولون كفيل بإصلاح أحوال المسلمين والعرب المتردية.

والتيار **الثانى**: عصرى تجديدى يدعو إلى ترك القديم والماضى والتوجه نحو الحديث والمستقبل الذى سبقتنا إليه دول الغرب، متصورًا أن الإخفاق الذى وصلنا إليه نتيجة مترتبة على التمسك بالتراث والماضى، ونبذ العلوم والحضارة الحديثة وهى أساس التقدم الحالى فى العالم، وعليه فلا بد من التمسك بالجديد ونبذ القديم؛ لأن ما أسهم فى تحضر الأمم الحالية لكفيل ثابت يقوم بالمهمة نفسها فى عالمنا العربى والإسلامى.

ويأتى التيار **الثالث**: وهو توفيقى يحاول أن يجمع القديم والحديث معًا، وفى بوتقة واحدة، متصورًا أن التمسك بالتراث والماضى وحدهما، دون الالتفات للحضارة وللعلوم الحديثة لا يمكن أن يؤدى إلى النهضة المأمولة، وعليه فلا بد من تطعيم التراث والثقافة التقليدية بأسباب الحضارة والعلوم الحديثة، وبعملية الدمج تلك يمكن للعرب تحقيق نهضة مماثلة للغرب دون أن يفقدوا تراثهم القديم، ومن هنا تقاطعت الخطابات الثلاثة، وحاول كل خطاب أن يؤكد تفرده، واستقلاليته، ومن ثم فعاليته ونجاحه للوصول إلى الهدف المأمول الذى اتفقوا عليه جميعًا، وهو تغيير واقعهم، مع اختلافهم على الوسائل التى ستحقق ذلك، حاول كل خطاب أن يتميز على أقرانه فى حقل المواقف الأيديولوجية كاشفًا مثالب المواقف الأخرى، ليؤكد على مشروعية موقفه بكل السبل، ومن هذه السُبل كان توظيف مفهوم العلم فى كل خطاب يدعى النهضة.

وما نلاحظه على هذا التوظيف أنه لم يظل فى أى وقت من الأوقات حبيسا محدود الابستمولوجى، بل خرج عن هذه الحدود ليصبح طليق المعنى والمجال، وكأنه أخذ يستعيد الدور التنويرى والتغييرى الذى أنيط به، إبان عصر التنوير فى الغرب، باعتباره فكرةً حاملةً لأخلاقيات النهضة، وكان هذا الفهم واضحًا إلى حد كبير لدى التيار الثانى (العصرى)، بينما ورث لدى أصحاب التيار الأول (السلفى) أن المعارف والعلوم الدينية تؤدى لسعادة البشر، وبالتالى انسحب هذا على المعارف العلمية التى كانت لديهم تؤدى أيضًا وبالضرورة إلى سعادة البشر، وظل التيار الثالث (التوفيقى) متأرجحًا بين المرجعتين العصرية والسلفية، إلا أنه على كل الأحوال كان مفهوم العلم هو المفهوم الأكثر توظيفًا فى تقاطعات الخطاب النهضوى العربى، باعتباره قد أصبح مفهومًا إيجابيًا لدى الجميع متخذًا شكل القيمة، وبعد عن أن يكون ذا آليات محددة، إلا أن خطاب النهضة العربى ظل متذبذبًا بين أن يصبح العلم مجالاً فقط من مجالات الحياة المتعددة لدى السلفيين والتوفيقيين وبين أن يصبح هو كل مجالات الحياة لدى العصريين.

مظاهر توظيف مفهوم العلم

تعددت مظاهر توظيف مفهوم العلم فى خطاب النهضة، فنجد فى حقل المواقف الأيديولوجية أنه قد تم الصراع حول إطلاق صفة العلمية على كل خطاب، أو التذبذب بين أن يأخذ الخطاب العلمى صفة الدين خصوصًا فى البداية، أو يكشف عن نفسه بوصفه علمًا . ولعلنا نعلم أن بعض الفلسفات قد حاولت أن تقدم نفسها على أنها فلسفة علمية كالماركسية، حيث قُدمت عنوان "الاشتراكية العلمية"، وكذا حذت الوضعية المنطقية الحذو نفسه، بل وتصارعت على قصر صفة العلمية على نفسها وحدها، ثم نجد فى شكل آخر من مظاهر توظيف مفهوم العلم هذه الموضوعات العلمية، التى وُظِّف فيها مفهوم العلم لكى يلعب دورًا أيديولوجيًا محددًا، ولعل الدراوينية هى الموضوع الذى يعبر بامتياز عن هذا الشكل الثانى، ولقد انقسمت تلك الموضوعات إلى علمية بحتة، وتتطلب دراسة عميقة وواعية، وموضوعات تدَّعى العلمية رغم افتقادها لها مثل "رسالة الرد على الدهريين" لجمال الدين الأفغانى، ثم الموضوعات التبسيطية التى

حاولت تقديم موضوعات العلم فى عبارة سلسة ومفهومة ومبسّطة، ومن هذه الأعمال: شرح بخترعلى دارون لشبلى شميل، والدراوينية لحنا نمر، وملقى السبيل لإسماعيل مظهر، ونظرية التطور، والإنسان قمة التطور لسلامة موسى وغيرها من أعمال.

مفهوم العلم فى خطاب النهضة وأشكال الإخفاء الأيديولوجى

جسد مفهوم العلم فى خطاب النهضة المنظومة الأساسية التى لا بد وأن يتجه إليها المجتمع باعتبارها الممكن الوحيد لتحقيق الذات والنهضة معًا، بحيث يعكس العلم بوضوح أبعاد هذه المنظومة المستقبلة وطرق التعامل معها. ومن ثم استهدف مفهوم العلم فى خطاب النهضة بالأساس كسب الشرعية على كل المستويات ، وفى كل المجالات ليستفيد من هذه الشرعية فى تطوير ممارساته المجتمعية فى الحاضر والمستقبل. والحقيقة أن مفهوم العلم كخطاب للنهضة قد مارس مهمة مثل تلك فى إطار حقل أيديولوجى شديد الاتساع، تصارعت على أرضه الرؤى والتصورات والرموز والدلالات: حيث طرح نفسه كبديل للتيار السلفى وخطابه وممارساته الخطابية التى سادت طوال قرون سابقة. ولقد جاء مفهوم العلم فى خطاب النهضة معبرا عن تطلعاته المستقبلية باعتباره سيقوم فى الوقت نفسه بحل كل مشكلات الواقع الملحة والتى لا تحتمل التأجيل مميزًا نفسه على كل الأصعدة (السياسية والاجتماعية والأيديولوجية... إلخ) ، إضافة إلى أن الظروف التى ظهر فيها هذا الخطاب قد منحه بعض الشرعية، إذ جاء فى أعقاب الاحتكاك بالغرب، وشعورًا للجميع بشىء من الإحباط لأن الغرب قد تجاوزنا وسبقنا على جميع المستويات: الصناعية والحضارية والعسكرية والثقافية.. إلخ، بل وانتصر علينا فى المواقع كافة واحتلنا، وسادت بلدانه الحرية والديمقراطية، ولم يتحقق كل هذا سوى بالعلم وحده، وتخليه عن تراثه الماضى وفصله بين الكنيسة والدولة، مما قرَّب إلى الأذهان إمكانية الاستعانة بالعلم للحاق بالتقدم الغربى الذى فاتنا، ومن هنا أخذ التيار العصرى يعيد بناء صورته وتدعيمها فى إطار هذه المعطيات الجديدة التى لم تتح له من قبل، وفى القلب منها ربط ما حدث فى أوروبا بواقعنا، حيث استطاعت أوروبا، أن تقدم نفسها إلينا كنموذج حى يمكن تمثله، مما قاد إلى الانبهار بقيمة العلم ومنجزاته الحديثة.

وستعتمد قراءتنا لمفهوم العلم على مفهوم الإخفاء الأيديولوجى occultation idéologique، "وهو مفهوم وثيق الصلة بالأيديولوجيات بشكل عام وبصفة خاصة الأيديولوجيا السياسية ويعتبر من أكثر أشكال العملية الأيديولوجية وديناميّاتها شيوعًا، وترتبط أنماطه ونماذجه بالظروف التاريخية المحددة ونمط الاستجابات المأمولة وجملة الأهداف المنشودة فى مثل هذه الظروف. والأيديولوجيات من حيث هى تمثيل Représentation ومنظومة من المقترحات النظرية التى تستطيع طبقا لها جماعة بشرية ما أن تتصور بيئتها الاجتماعية بأهدافها وصراعاتها وقيمها وتستهدف الممارسة بشكل أساسى وليس النظر أو المعرفة والنظرية. ومن ثم فالأيديولوجيا تستهدف ضبط أنماط السلوك وترشيدها والتعرف بحيث تتوافق مع أهدافها المعلنة، ومن هنا فهى لا تثير أسئلةً بقدر ما تقدم إجابات مبسطةً، وتحاول بناء أداة "عملياتية" للتعامل مع الواقع الاجتماعى"(٤). وتتم عملية الإخفاء الأيديولوجى على مستويين :الأول يتصل بالمتوجه إليه بشكل عام، وهم المنتمون إلى حقل المواقف الأيديولوجية، على اختلاف توجهاتهم ومصالحهم، وتياراتهم، ويتصل المستوى الثانى بالمتوجه إليهم من المناصرين، ومن يتفقون على الرؤى نفسها والمصالح. ويتصل هذا الإخفاء بما يسمى بعملية الإخفاء الذاتى Auto occultation، والتى من خلالها يحاول الخطاب أن يكون جذريًا مع الإبقاء على مناصر، ممن لا يؤيدون جذرية، مما يوقعه فى التناقص بين ما ينبغى أن يكون عليه وما هو عليه بالفعل، وسنستعرض فيما يلى أشكال الإخفاء الأيديولوجى فى هذا الخطاب.

المُصرح به والمسكوت عنه فى خطاب النهضة عن مفهوم العلم

إن تحليل مفهوم العلم وقراءته فى خطاب النهضة مطبقًا عليه مفهوم الإخفاء يقتضى التعرض لمحتوى الخطاب، بخاصة فيما يعلنه عن نفسه، أى ما يصرح به الخطاب le dit، أوما لم يصرح به le non dit، فيظل مغيبًا وهو ما نصفه بالمسكوت عنه. والمصرح به والمسكوت عنه فى كل الأحوال فعلى مفكر فيه، يحاول التعتيم والتعمية على خطابات أخرى مناوئة لخطابه، ويمثلها هنا الخطابان السلفى والتوفيقى بدرجاتهما المختلفة. ومن هنا فإن مفهوم الإخفاء الأيديولوجى

يفترض ـ فى حالتنا تلك ـ منذ البداية أن خطاب النهضة عن مفهوم العلم يعانى من صراع وتناقض بين قوى متباينة تتصارع فيما بينها فى حقل المواقف الأيديولوجية، ولعله فى حالتنا صراع واضح وغير مستتر بخاصة فيما بين القوى المختلفة (السلفية والعصرية والتوفيقية). إلا أنه فى الوقت نفسه يغلب عليه التستر فيما يتصل بالتوجه إليهم بالخطاب، وهو ما يتأكد عن طريق أن يصطنع الخطاب الجهل لبعض الوقت، أو الصمت تمامًا عما هو مفترض التعبير عنه، مما يجعل البعض يعتبر ذلك الصمت دالةً على المسكوت عنه وهو ما يميز تعدد مصالح ورؤى الفاعلين الاجتماعيين وتنوعها. فنظرة إلى ما قاله الشيخ حسين المرصفى فى باب ما به التربية إذ يعتبره: "هو آخر باب تدخل منه إلى بحبوحة المعارف التى بها صلاح دنيا الأمة وسعادة أخراهم"(٥). هذه النظرة تطلعنا على النظرة المعتادة فى الحقل الأيديولوجى للتعبير عن أن المعارف والعلم تلعب أدوارًا دنيويةً ودينيةً فى الوقت نفسه، بينما سكت خطاب النهضة عن مفهوم العلم، عن هذا الجانب الدينى، إذ نرى ـ على سبيل المثال ـ رؤية حضرة البارع عزتلو خليل أفندى غانم فى أن "العلم يثقف العقل ويهذب الخلق ويجمل الطبع ويرفع شأن الإنسان ويؤهله للعمل ويمهد له سُبل النجاح... ويسهل له المعاش ومعرفة أحوال الممالك والأمم"(٦) دون أية إشارة لهذا البعد الدينى، أو عندما يؤكد شبلى شميل على أن "العلم الذى أعنيه هو علم خبرة ويقين لا علم حدس وتخمين "(٧)، تاركًا لذكاء القارئ هذه المساحة البيضاء التى تخللت خطابه، وهى دالة، بحيث يصبح المسكوت عنه هنا: هو أن العلم الآخر الذى يدعيه البعض ولا يقوم على الخبرة هو خبط عشواء، وغير منتج، وبالتالى فهو فاسد كما يفترض مفهوم الإخفاء الأيديولوجى أنه يتعامل فى حقله متصارعًا أيديولوجيًا واجتماعيًا مع عديد من الخطابات التى تناؤى بعضها البعض بشكل معلن أو غير معلن مما يكسب الخطاب دلالةً نضاليةً ضد الفاعلين الاجتماعيين المنافسين.

ومن هنا نجد شبلى شميل يشير وبحزم إلى : "وأريد بالعلم العلم الطبيعى القليل الانتشار اليوم لا علم الجدل النظرى الذى يستطيع أن يطرقه كل مفكر"(٨)، لذا فهو يود تغييب، بل والتخلص من الخطاب الآخر أى السلفى الذى

يعتمد على الجدل النظرى، إذ يود طرده من حيز الفضاء الاجتماعى، لكى يقضى على معانيه وتصوراته من حقل الوعى الاجتماعى تمهيدًا لاجتثاثه من حقل الواقع الاجتماعى(٩).

وقد تلوّن خطاب النهضة عن العلم بأشكال متعددة، بل وشديدة التنوع والتباين فتحول هذا الخطاب، مقدمًا نفسه على أنه دين، بل وبلغة دينية دون أن يذكر ذلك صراحة وهو ما يظهر فى رؤية فرنسيس مراس عن مفهوم العلم إذ يرى أن "به تنتشر الأفكار، وتبصر الأبصار، وتكشف الأسرار... وبكماله تكمل الذوات. و... قوة الكبير، وسند الصغير، ذخر الفقير... فيه ارتقى الإنسان ونجح... وأصبح أعظم الكائنات، وأجود الموجودات، والخيرات اتسعت، والأضرار امتنعت ، والنفوس غلت، والحياة حلت ، والممالك شيدت، والمداين تسيدت، والصنايع عمت، والفلاحة تمت... والطبيعة خضعت ودنت... والمعامل ذاعت، والسياسة صلحت وتجملت، والأحكام عدلت، تكملت. ولم يعد للظلم مدار، ولا للجور جوار، فما العلم إلا جمال الإنسان، وكمال الأذهان"(١٠). وهى لغة شديدة الشبه بتلك التى يستخدمها السلفيون للحديث فى خطابهم عن الدين، وإذا علمنا أن مراش قد عاش فى الفترة من سنة ١٨٣٥ وحتى سنة ١٨٧٥، يمكننا استنتاج كيف أن هذا الحديث عن مفهوم العلم جاء فى فترة مبكرة جدًا، لذا إذا حذفنا مصطلح العلم ووضعنا بدلا منه مصطلح الدين لاستقام المعنى أيضا، ودون تعسف، وهو ما يرمى إلى أن مفهوم العلم فى مطلع النهضة قد حمل معنىً أخلاقيًا قيميًا، بحيث تساوى ومفهوم الخير، وهى رؤية راجت فى هذه الآونة، فمثلا نجد أحمد فتحى زغلول (١٨٦٣ ـ ١٩١٤) يقول: "ولا يمكن للإنسان أن يتباعد عن.. الأخلاق القبيحة والعادات الذميمة إلا إذا تنورت أفكاره وتهذبت أخلاقه بممارسة العلوم النافعة والفنون المتنوعة فيدرك الأعمال الخيرية فيلزمها وتتبين له مفاوز الضلالات فيتجنبها". أو عند قوله: "... أن العلم الذى بنيت فينا أخذ ينقى الضمائر، ويجمع شمل المتفرقين، ويطهر السرائر، ويوحد كلمة المتنافرين، وينير البصائر فيهدينا إلى أن التآزر شرط النجاح، وأن يد الله مع الجماعة وأن التباغض مجلبة الشر، التنابذ يمهد سبل الذل، وأن فى التضاغن تهلكة للناس"(١١).

وقدم هذا الخطاب نفسه مرة أخرى، وفى صراحة تامة على أنه دين جديد فوجدنا شبلى شميلى يطرح "الدين الطبيعى" أو "العلم الطبيعى" فى مقابل الأديان الأخرى. فيرى أن مبدأ التوحيد الطبيعى يقوم على أن الكون هو خلق غير محدد الغاية حتى لا نقيد العلم بقيود التوكل، ويصبح عقيمًا، فالتوحيد الطبيعى إذًا يقول بالنشوء الاضطرارى وهو ما يعمل على دفع البحث العلمى إلى آفاق غير معلومة اعتمادًا على النفس مما يحقق نتائج عظيمة على المستويين العلمى والعملى(١٢)، وهو يدخل معترك الصراع الأيديولوجى محاولاً فرض خطابه العلمى على هيئة الدين الذى يرتبط بالأخلاق والسلوك الإنسانى، مبِّينا ما فى هذا المسلك الجديد من مميزات تفوق الأديان ذاتها إذ يقول: "... حيثما كان العلم قليلاً كان الإنسان فاقد الحرية قليل التسامح صعب المساكنة... فدين الإنسان الحق هو العلم ومزينة على سائر الأديان أنه نظيرها يعلم الإنسان ما تعلمه الأديان ويفوقها فى أنه لا يجوز عليه ما يجوز عليها من تحكم الإنسان فى الإنسان ولا تقيده نظيرها بزمان أو مكان فالدين الحق هو العلم الصحيح(١٣).

ويرتبط العلم بالنهضة إلى حد كبير، إذ يعتبر وسيلة الحضارة، وأساسها المتين، ولذا دأبت بعض الخطابات على إبراز هذا المعنى المهم، فنجد أحمد فتحى زغلول يعتبر أن "العلم هو سلم الأمم إلى حضارتها، فهو كاشف ظلمات الجهل ومسدد الآراء، ومنجح كل مجهول، هو الذى اخترق الأرض فأخرج مكنوناتها، وحكم فى المادة فاستلب منها كنوزها، وتسلط على البحار فسادها، ورمى إلى الجو فحلق فى القبة الزرقاء طالبًا للناس علوًا وكمالاً، وقرَّب الأبعاد فأضاف إلى الوقت أوقاتًا، وضمَّ إلى حياة الإنسان حياة وحياة، بهذا أنار البصائر، وشدَّ العزائم، وقوَّى الهمم، فأنهض الأمم وأعلى كلمته التى كان حظها منه وفيرًا"، وهو يؤكد على المعنى نفسه فى خطابه عن تربية النشء على مناهل العلم إذ يذكر "فينتفع الوطن بمهاراتهم وتفننهم فى الصنائع العظيمة القيمة الجزيلة الفائدة وينشرون فى أنحائه رايات التمدن والإصلاح والثروة والفلاح مع طهارة الذيل وبعد الهمة وثبات الجأش فإذا كانت هكذا أبناء الوطن لا غرو أن تخفق على رءوسهم ألوية السعادة.."(١٤).

ويمكننا للتأكيد على ارتباط العلم بالنهضة مراجعة النصوص الأخرى التى سبق ذكرها، وأغلبها تبين هذا الارتباط بما لا يدع مجالاً لأى شك.

آليات الاستفادة من توظيف مفهوم العلم فى خطاب النهضة

قبل الانتقال إلى آليات الاستفادة من توظيف مفهوم العلم فى خطاب النهضة، سنلفت الانتباه إلى أن العلم المقصود هنا هو العلم الطبيعى فى صورته الوضعية، التى جاءت فى أعقاب عصر الأنوار، كما أن توظيف العلم فى الخطاب النهضوى لم يكن على الإطلاق محض صدفة، بل كان توظيفًا مفكرًا فيه، ونرى الآليات على النحو التالى:

● شكَّل مفهوم العلم فى خطاب النهضة امتيازًا لكل خطاب نهضوى يود أن يؤسس مقولاته على مرجعية لا غبار عليها، فهذا الامتياز يضيف إلى الخطاب عناصر إضافية من القوة هى فى الوقت نفسه مطروحة من رصيد الخطابات الأخرى المناوئة باعتبارها فاقدة لهذا الامتياز فى التحليل الأول، وربما خطابات قائمة على الجهل فى التحليل الأخير، وهو المسكوت عنه، عندما يصرح الخطاب بعمليته.

● كما شكَّل مفهوم العلم فى خطاب النهضة حصانةً، تقف حجر عثرة أمام من يحاول النيل من هذا الخطاب، باعتباره مدعومًا، ومحصَّنا بقوانين العلم ومفاهيمه التى تحمى الخطاب من التعرض له بالنقد والتفنيد لفرض هالة تلك الحصانة على أجزاء الخطاب.

● ولقد أريد بمفهوم العلم فى خطاب النهضة أيضا تحييد الخصوم الفكريين، وهى مرحلة مهمة من مراحل عملية كسب الخطاب لأرضية صلبة فى حقل المواقف الأيديولوجية مما يقلل من كفاءة الخطاب المناوئة، وفقدها لكثير من رصيدها لدى مناصريها، تمهيدًا لنقلهم من حالة الحياد إلى حالة التعاطف، ومن ثم لحالة أكثر تطورًا ألا وهى العمل على كسبهم فى صفوف مؤيدى الخطاب.

● كما أريد أيضًا بمفهوم العلم فى خطاب النهضة نشر معارف ذات طابع مختلف عن الطابع السائد، وتمييز الخطاب الذى يتبناه عن الخطابات التقليدية

الأخرى، بمعنى أن يكون دنيويًا مستقبليًا فى مقابل خطاب آخر أخروى ماضوى، فالخطاب العصرى ـ على سبيل المثال ـ أراد أن يتجاوز بنشر المعارف العلمية ذات الطابع الوضعى، المعارف الدينية التى ينشرها الخطاب الدينى، والتى تعتمد فى الأساس على الفقه والتفسير والحديث.

● إضافةً إلى أنه محاولة للرد على حجج الخطاب الدينى المسيطر، وحرف الاهتمامات من الموضوعات الدينية التى تتعامل مع حاجات الإنسان الدينية، إلى اهتمامات تتصل بحياة الإنسان المُعيشة.

● كما كان نوعًا من إكساب الخطاب لمصداقية يفتقدها فى حيز الصراع الفكرى، مما يكسبه المشروعية التى تسوِّغ بشكل فاعل حضوره على حساب الخطابات الأخرى المناوئة.

يمكن القول إن الخطاب الذى وظَّف العلم فى خطاب النهضة كان خطابًا متلوِّنا، بل ويمكن أن نطلق عليه أيضا أنه كان مراوغًا، إلا أن هذا التلوّن، وهذه المراوغة، لم يكن منها بد لكى يكون مؤثرًّا، كما اتسم بطابع براجماتى إلى حد كبير استكمالاً لهذا التأثير المقصود.

أثر توظيف مفهوم العلم فى الخطاب النهضوى

لقد تأثر الخطاب النهضوى ـ إلى حد كبير ـ بهذا التوظيف الذى تحدثنا عنه للعلم، بحيث قد تداولت الخطابات المختلفة بما فيها السلفى والتوفيقى هذا التوظيف، وأصبح جزءًا من خطابها عن النهضة، فأصبح مفهوم العلم بينها جميعًا موضع اتفاق، وفهم الجميع أهميته وفائدته بل وضرورة الاستفادة منه وتوظيفه، ومن هنا وجدنا أهمية أن يطلق الخطاب السلفى على رسالة "الرد على الدهريين" لجمال الدين الأفغانى صفة الرسالة العلمية، ويؤكد فى كل مرة على هذا النعت، أكثر من ذلك فقد حاول الأفغانى نفسه الاستفادة ـ فيما بعد ـ بمفهوم العلم إلى أقصى حد علَّه يستطيع أن يحاصر الخطاب العصرى فى الحقل الأيديولوجى المشترك ليسحب رصيده ومصداقيته ويضمها إلى الخطاب السلفى أو التوفيقى الذى يمثله ففى الرد على رينان يقول " فى الحقيقة ، فقد

حاولت الديانة الإسلامية خنق العلم وإيقاف التقدم. كذلك قد نجحت فى عرقلة الحركة الفكرية أو الفلسفية وفى تحويل العقول من البحث فى الحقيقة. المحاولة نفسها - إذا لم أخطئ - كانت قد قامت بها الديانة المسيحية. والرؤساء الأجلاء للكنيسة الكاثوليكية لم يتجردوا من ذلك حسب علمى. وظلوا يتضيرون بحيوية لكل ما أسموه عقل الضلال والخطأ".

وهكذا يُظهر الأفغانى داخل خطابه مدى ارتباطه بالعلم، بل ويوٌظف هذا العلم فى أقصى غاياته عندما يقول: "بالفعل ينبغى على المؤمن الحقيقى أن يتحول لطريق الدراسات التى تهدف إلى الحقيقة العلمية، والتى ينبغى أن تخضع لها أى حقيقة أخرى"(١٥).. الشىء الآخر فى أثر هذا التوظيف هو الاختلاف الشديد بين السلفيين والعصريين فى حقل الممارسة الأيديولوجية رغم اتفاقهم عليه، إذ أدى فيما بعد لدى السلفيين فى مرحلة أولى لمحاولة بيان، بل وتأكيد أن كل ما جاء به العلم الحديث موجود بالقرآن، وذلك بتأويل آياته لكى تتفق مع نظريات العلم. ثم فى مرحلة أخرى متقدمة محاولة أسلمة العلوم، وهو ما نعانيه اليوم.

أسلمة العلوم أحد أهم آثار توظيف مفهوم العلم فى الخطاب السلفى

وهى ظاهرة حديثة جاءت كنتيجة طبيعية لكم من التراكمات التى نجمت عن خبرة الاتجاه السلفى فى حقل المواقف الأيديولوجية منذ معارك السيادة على خريطة الصراع الفكرى الذى خاضه فى مطلع النهضة العربية، وهى أيضا تأكيد من قبل هذا التيار على الأهمية القصوى لمفهوم العلم كسلاح قادر على الحشد والتجنيد، ومن هنا جاء انتشار ظاهرة أسلمة العلوم اليوم فى أوساط ومجالات متعددة بشكل يدعو إلى الملاحظة والتأمل، فعلى صفحات الجرائد والمجلات إلى الإعلام المرئى والمسموع، إلى تأسيس بعض الجمعيات الأهلية التى أخذت على عاتقها إما إضفاء الهوية الإسلامية على بعض المكتشفات العلمية الحديثة بالعودة إلى تأويل بعض نصوص القرآن والسنة - كما أسلفنا - أو إعادة تأسيس ما يسمى بعلم إسلامى يراعى خصوصيات الأمة الإسلامية. واللافت للانتباه ويدفع على رصد هذه الظاهرة بتأن داخل حقل المواقف الأيديولوجية هو تسرب هذه النغمة إلى الكليات والمعاهد العلمية الأكاديمية: حيث نوقشت فى الفترة الأخيرة

عشرات الرسائل العلمية التى تصب جميعها فى هذا المنحى الذى يُضفى صفة "الإسلامى" إلى مجال تخصصها، بل وألف عشرات الكتب التى حاولت أن تؤسس لهذا الاتجاه غير المسبوق لها فى مجاله. وظهرت مجلات علمية عديدة حاولت تقديم نموذج لما أسمته أبحاثًا علميةً من منظور إسلامى، بل ونظمت مؤتمرات عديدة لوضع الأسس النظرية والمنهجية لهذه الوجهة أو لتطبيق هذه الأسس على علم محدد. ولعل هذا التغير يبين كيف تطورت النظرة لمفهوم العلم من صفة تحاول الخطابات النهضوية المختلفة خلعها على خطابها من أجل كسب الأنصار بإعطاء مصداقية لخطابها إلى أن يبتلع الخطاب السلفى مفهوم العلم ويحتويه، بحيث ينصب شباكه حول هذا المفهوم، لا لكى يوظفه جزئيًا لمهمة محددة داخل خطابه، ولكن لكى يجعل من منطلقات الخطاب الدينى نفسه، آليات تعمل على تلوين العلم وصبغه بالصبغة الإسلامية، ومن هنا يتطور الصراع مع الخطابات الأخرى من خلال المسكوت عنه، حيث إذا كان هناك علم إسلامى ، فالعلم الآخر فى المقابل غير إسلامى فى أقل التقديرات، وكافر فى مرحلة أخرى. ومن هنا تبدو ظاهرة أسلمة العلوم احتكارًا عمليًا، بل وتأميمًا لمفهوم العلم وتوظيفه لحساب الخطاب السلفى فى مواجهة الخطابين العصرى والتوفيقى.

الهوامش

(١) انظر: د. الزواوى بغورة، منهج فى تحليل الخطاب، مجلة إبداع، القاهرة.
(٢) انظر: د. عبد العليم محمد، الخطاب الساداتى، كتاب الأهالى ٢٧، القاهرة ١٩٩٠، ص٧٨.
(٣) المرجع السابق، ص ١٦.
(٤) د. عبد العليم محمد، الخطاب الساداتى، مرجع سابق، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.
(٥) الشيخ حسين المرصفى، الكلم الثمان، المطبعة الشرفية، سنة ١٢٩٨هـ. ص٥١.
(٦) خليل أفندى غانم، كتاب الاقتصاد السياسى أو فن تدبير المنزل.
(٧) د. شمبلى شميل، آراء د. شبلى شميل، ص ١٢.
(٨) فرنسيس مراس، كتاب مشهد الأموال، ص ٥٣، ٥٤، نقلا عن منير مشابك موسى، الفكر العربى فى العصر الحديث، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٠، ص ٤٠.
(٩) أحمد فتحى زغلول باشا، فى الآثار الفتحية، جمع: عبد العال أفندى أحمد حمدان، ص ٦٦.
(١٠) أحمد فتحى زغلول باشا، فى الآثار الفتحية، مرجع سابق، ص١٢٥ ، ١٢٦.
(١١) د. شبلى شميل، المجموعة، ج١، مقدمة ط٢، ص ٣٣.
(١٢) د. شبلى شميل، المجموعة، ج٢، مقالة ١٣، ص١١٨.
(١٣) أحمد فتحى زغلول باشا، فى الآثار...، مرجع سابق، ص١٢٤، ١٢٥.
(١٤) المرجع السابق، ص٧٣.
(15) In la Réfutation des materialists, traduit par A.M. Goichon, Clemman Levy, Paris.

روضة المدارس ومشروع النهضة الثقافية

رءوف عباس(*)

شهدت مصر فى عهد الخديو إسماعيل (١٨٦٣ ـ ١٨٧٩) إحياءً للنهضة العلمية والثقافية التى رعاها محمد على باشا (١٨٠٥ ـ ١٨٤٨)، بعدما كانت قد تعرضت للتصفية فى إطار السياسات التى استهدفت تصفية مشروعه.

فقد سعى الخديو إسماعيل إلى متابعة حركة الإصلاح التى بدأها جده محمد على باشا، ليعيد إلى مصر مكانتها التى فقدتها بعد تلك التسوية التى فرضتها الدول الكبرى فى العام ١٨٤٠، وأدت إلى تصفية دور مصر الإقليمى، وإنقاص قوتها العسكرية إنقاصًا شديدًا، وإلزامها بالقبول بمعاهدة بالطاليمان (١٨٣٨) المبرمة بين بريطانيا والسلطان، والتى تقضى بعدم تحكم الدولة فى الاقتصاد والأخذ بسياسة الباب المفتوح، والسماح للتجار الأجانب بالتعامل مباشرة مع رعايا الدولة العثمانية. وترتب على ذلك تصفية دور الدولة فى الحياة الاقتصادية وإغلاق المصانع التى أنشأها محمد على، وكذلك تصفية المدارس الحديثة على يد عباس الأول (١٨٤٨ ـ ١٨٥٤) أقل القليل منها بما يخدم حاجة الدولة للكوادر الفنية والإدارية. وإن كان محمد سعيد باشا (١٨٥٤ ـ ١٨٦٣) قد أبدى بعض الاهتمام بالتعليم وحاول متابعة إرسال البعثات التعليمية للخارج.

(*) أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر، كلية الآداب، جامعة القاهرة، رئيس الجمعية المصرية للدراسات التاريخية (رحل فى ٢٦/ ٦/ ٢٠٠٨).

كان المناخ الدولى الذى رافق عهد إسماعيل مناخًا مختلفًا عن ذلك الذى عاصره جده محمد على، فقد بلغت الرأسمالية الصناعية فى أوروبا الغربية درجة التوسع الكبرى، وراحت ـ فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ـ تتطلع إلى فتح أسواق آسيا وإفريقيا لتصريف بضائعها واستثمار فائض أموالها. وكانت مصر ما بعد محمد على حقلاً خصبًا لنشاط رءوس الأموال الأجنبية بعد تصفية دور الدولة فى إدارة دفة الاقتصاد، فدخل رأس المال الأجنبى ليملأ هذا الفراغ، لا لتمويل الإنتاج الزراعى فحسب، بل وللاستثمار فى المشروعات الإستراتيجية التى تعود عليها بأكبر الفوائد مثل مشروع قناة السويس، وكذلك الاستثمار فى القروض التى عقدتها الدولة للإنفاق على مشروعات البنية الأساسية: الرى، السكك الحديدية. بناء المدن الجديدة فى منطقة قناة السويس (بورسعيد والإسماعيلية)، وتوسيع ميناءى الإسكندرية والسويس، ومشروعات شبكات المياه والغاز بالمدن الكبرى، إلى غير ذلك من مشروعات، أدت فى نهاية الأمر إلى إحكام قبضة المصالح الأجنبية على الاقتصاد المصرى، والتدخل المالى فى شئون البلاد، وصولاً إلى السيطرة السياسية الفعلية من خلال الاحتلال البريطانى (١٨٨٢).

ويبدو أن الخديو إسماعيل قد تصور أن التوسع فى الأخذ بمظاهر الحضارة الأوربية يجعل من مصر ندًا لأوروبا، ويخفف من ضغوطها عليها. ومن ثم كان سعيه للحصول على الاستقلال الذاتى الكامل من خلال الفرمانات التى حصل عليها من الباب العالى، وكلفت الخزانة المصرية الكثير من الأموال، وكذلك التوسع فى المشروعات العمرانية لتحويل القاهرة إلى مدينة أوروبية الطابع عن طريق التخطيط الجديد للمدينة على النمط الفرنسى تحديدًا، وكذلك الحال بالنسبة إلي الإسكندرية، ثم الأخذ بمظاهر الحضارة الأوروبية كبناء دار الأوبرا وتشجيع الفنون عامةً.

ولما كان بناء دولة "عصرية" يحتاج إلى أن يكون هناك كوادر فنية وإدارية على درجة كافية من الكفاءة لخدمة مشروع التحديث الذى تبناه الخديو إسماعيل، فقد حظى التعليم بقدر كبير من اهتمامه، وسعى لإنشاء نظام تعليمى متكامل

يقوم على قاعدة من المدارس الابتدائية وبعض المدارس الثانوية (التجهيزية) وعدد من المدارس العالية (الخصوصية).

ولعب على باشا مبارك (ناظر ديوان المدارس) دورًا أساسيًا فى إعادة صياغة النظام التعليمى، مستعينًا بخبرة رفاعة الطهطاوى، وكان الهدف الذى يسعيان إليه توسيع قاعدة التعليم الأساسى بتحويل الكتاتيب المنتشرة فى الريف والمدن إلى مدارس ابتدائية تخضع لرقابة الدولة بهدف توحيد التنشئة لجيل جديد تقوم على كواهله نهضة مصر الحديثة، ولكن هذا الهدف تغير لأسباب تتصل بالأزمة المالية. كذلك شهدت السنوات الأولى من حكم إسماعيل عودة البعثات العلمية إلى أوروبا، وتنوعت البلاد التى أوفدت إليها، فبالإضافة إلى فرنسا، أرسلت بعض البعثات إلى النمسا وألمانيا وبريطانيا فى مختلف المجالات العلمية والفنية والعسكرية.

* * * * * * * * * *

ولما كان هدف إسماعيل تجسير الفجوة الحضارية بين مصر وأوروبا، فقد أولى التعليم والثقافة اهتمامًا خاصًا، وهكذا أعاد لرفاعة الطهطاوى دوره المتميز فى الحركة الثقافية المصرية، فأحيا قلم الترجمة بديوان المدارس، وجعله ناظرًا له، فتابع نشاطه الدائب فى نقل المعارف والعلوم الحديثة إلى العربية. كما أسند إليه رئاسة اللجنة التى صاغت لائحة ديوان المدارس، لتضع أسس النظام التعليمى الحديث الذى يستند إلى ترغيب الناس فى تعليم أبنائهم بعد يقينهم من أهمية التعليم باعتباره حجر الزاوية فى النهضة الحديثة. وقد كان رفاعة الطهطاوى سندًا لعلى مبارك (ناظر ديوان المدارس) فى النهضة التعليمية التى تمت على يديه، والتى شملت إقامة ما يعد نواةً للتعليم الجامعى، فجمع المدارس العليا فى حرم واحد، إلى جانب المعامل ودار الكتب التى أنشئت عام ١٨٧٠، ودار العلوم التى بدأت منارًا للثقافة الحرة الرفيعة. وواكب هذا كله إصدار مجلة "روضة المدارس" التى أسند رئاسة تحريرها (نظارتها) إلى رفاعة الطهطاوى، وإدارة تحريرها (مباشرة التحرير) إلى على فهمى بك (نجل رفاعة الطهطاوى).

وكـان أول صـدور مـجـلـة "روضـة المـدارس" يـوم الـسـبت ١٥ من المحـرم ١٢٨٧هـجرية (إبريل ١٨٧٠) يمثل ذروة مشروع النهضة العلمية والثقافية فى عصر إسماعيل وقد ظلت تصدر نصف شهرية لمدة ثمانى سنوات حتى احتجبت بعد صدور عددها الأخير فى غاية شعبان ١٢٩٤(أغسطس ١٨٧٧) فى ظروف الأزمة المالية التى شهدتها مصر فى أواخر عهد الخديو إسماعيل، وبذلك تكون قد صدرت لمدة ٩٢ شهرًا هجريًا. صدر فيها ١٨٢ عددًا من أعداد المجلة. كونت معها قاعدة مشروع النهضة الثقافية فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر فى مصر، وامتد إشعاعها ليشمل الوطن العربى كله، بل والعالم الإسلامى حيثما كان من الممكن الحصول على أعدادها.

كانت "روضة المدارس" أداة التنوير، لا يقتصر دورها على طلاب المدارس وحدهم، ولكن امتد أثرها ليشمل كل من يمد يده إليها من القراء، ويتجلى ذلك فى الحرص على صياغتها بأسلوب بسيط سهل الاستيعاب، وكان ذلك من بين شروط الكتابة فيها. وقد جمعت بين الموضوعات المنتقاة من التراث التى تعرض بأسلوب جديد، والموضوعات العلمية والأدبية والثقافية الحديثة. إضافة إلى الكتب التى نشرت على صفحاتها منجمةً فى فروع شتى من المعرفة: كالجغرافيا والتاريخ والطب والزراعة والكيمياء والفلك والرياضيات وغيرها من الكتب التى عنى بتأليفها ونشرها متخصصون من مدرسى المدارس العليا، لتبسيط هذه المعارف وجعلها فى متناول القراء،وإلى جانب تلك الكتب كانت هناك كتب أخرى فى اللغة والأدب والفقه كتبها كبار أساتذة ذلك الزمان، وكتب بعضها شباب ممن تخرجوا فى المدارس العليا.

وهكذا حفلت أعداد «روضة المدارس» بوجبات ثقافية مكتملة العناصر والفوائد. كما عرفت صفحاتها الكتابات الأولى فى النقد الأدبى وفن الأقصوصة، والتربية، والأنثروبولوجيا، والثقافة العلمية. كما صكت على صفحاتها ـ لأول مرة ـ مصطلحات عربية جديدة فى مختلف مجالات المعرفة، جادت بها قرائح كتاب المقالات المترجمة، ومؤلفى الكتب التى نشرت منجمةً.

* * * * * * * * * *

ولم تكن "روضة المدارس" ـ رغم ذلك ـ أول مجلة علمية ثقافية تنشر فى مصر، بل سبقتها مجلة "اليعسوب" وهى مجلة طبية أنشأها الدكتور محمد على البقلى باشا، وإبراهيم الدسوقى، وظهر أول أعدادها عام ١٨٦٥، ولكنها لم تعمر طويلا لتركيزها على الطب وحده.

وكذلك شهدت السنوات الأولى من عصر إسماعيل صدور صحيفة سياسية هى "وادى النيل" التى أنشأها عبد الله أبو السعود عام ١٨٦٧، وكانت تصدر مرتين فى الأسبوع، وقامت الحكومة بتعطيلها عن الصدور عام ١٨٧٢ عندما اشتدت فى توجيه النقد لسياسة الحكومة. وكانت لها مطابع خاصة بها عرفت باسم "مطبعة وادى النيل"، وهى المطابع التى طبعت فيها "روضة المدارس" فى سنواتها الأولى، ثم أصبحت تطبع بعد ذلك فى مطبعة المدارس الملكية بدرب الجماميز.

وقبل صدور "روضة المدارس" بعام واحد (١٨٦٩)، أنشأ الأديبان إبراهيم المويلحى ومحمد عثمان جلال جريدة "نزهة الأفكار" وكانت جريدة أسبوعية سياسية اشتد نقدها للنظام فلم يصدر منها إلا عددان عطلت على إثرهما.

وفى عام ١٨٧٤، أصدر محمد أنسى نجل عبدالله أبو السعود صحيفة "روضة الأخبار" التى رحب بها على فهمى رفاعة على صفحات "روضة المدارس" وتولى عبدالله أبو السعود تحرير القسم السياسى فيها. كذلك أصدر سليم باشا الحموى جريدة "الكوكب الشرقى" بالإسكندرية عام ١٨٧٣، ولكنها لم تعمر طويلا على عكس "الأهرام" التى أصدرها سليم وبشارة تقلا بالإسكندرية عام ١٨٧٥ ثم انتقلت بعد ذلك إلى القاهرة، وما زالت تصدر حتى اليوم.

وشهد عام ١٨٧٧ نشوء جريدة "الوطن" التى أسسها ميخائيل عبد السيد (أحد كتاب روضة المدارس)، وظلت تصدر إلى ما بعد الاحتلال البريطانى عام ١٨٨٢، وتوقفت مدة ثم عادت إلى الصدور عام ١٩٠٠، كذلك أصدر سليم النقاش جريدة "مصر" عام ١٨٧٧ وتولى تحريرها أديب إسحق، وكانت تصدر أسبوعية، كما أصدرا معًا صحيفة يومية بالإسكندرية حملت اسم "التجارة".

كذلك أصدر يعقوب صنوع جريدة "أبو نضارة" بالقاهرة لتقوم بدور المعارضة لسياسة إسماعيل بأسلوب هزلى. ولما كانت الصحف الثلاث الأخيرة قد أوصى بإصدارها وشجع تلاميذه على تحريرها السيد جمال الدين الأفغانى، فقد تعرضت للتعطيل والمصادرة.

وهكذا جاء صدور "روضة المدارس" فى ظروف نهضة صحفية، لعبت فيها الصحافة الخاصة دورًا مهمًا فى المشروع النهضوى سواء ما صدر منها بتشجيع من الحكومة أو ما صدر معارضًا لها. وإذا كانت الصبغة السياسية قد غلبت على تلك الصحف، إلا أنها لم تخل من مقالات ثقافية محررة بالعربية أو مترجمة إليها من اللغات الأوروبية، بتأثير من "روضة المدارس" وبخاصة أن معظم من اتصلوا بالصحافة عندئذ كانوا من بين كتاب تلك المجلة، أو ممن تأثروا بها.

* * * * * * * * * *

صدر العدد الأول من "روضة المدارس يحمل أسماء أعضاء هيئة تحريرها الذين كلف كل منهم بواجب معين عليه القيام به مشاركة فى التحرير، ولكن أعلن أن الباب مفتوح لكل من يرغب فى الكتابة بالمجلة ما دام ما يقدمه للمجلة يرقى لمستوى النشر فيها. ويسرى ذلك على البارزين من طلاب المدارس، فالعبرة هنا للجودة وحدها.

وتحمل على فهمى رفاعة (مباشر التحرير) عبء تبويب المجلة وتنسيق المقالات بكل عدد من أعدادها، دون أن يساعده فى ذلك ـ على ما يبدو ـ أحد ممن لديهم خبرة بالطباعة والنشر. فقد صدر العددان الأول والثانى دون فهرس يبين محتويات العدد من المقالات، وأسماء كتابها، بل جاءت المقالات يلى بعضها بعضا دون عنوان للمقال، فكان يوضع خط أفقى فى نهاية المقال ليبدأ المقال التالى له تحت ذلك الخط. ولم يتغير ذلك النهج فى ترتيب المقالات على الإطلاق، وإن بدأ (مباشر التحرير) يضع ـ اعتبارًا من العدد الثالث ـ فهرسًا فى الصفحة الثانية التالية لصفحة العنوان يتضمن عنوان كل مقال واسم صاحبه وصفته، ورقم الصفحة.

وجرت العادة على أن يبدأ العدد بنشر بعض أخبار المدارس مثل عقد الامتحانات ومواعيدها، وما دار فيها سواءً بالنسبة إلى المدارس الحكومية أو المدارس الخاصة كمدارس الأقباط والمدارس الأجنبية، وكذلك نشر الإعلان عن الوظائف الخالية بديوان المدارس، وترقيات المدرسين. وكانت أخبار المدارس لا تغطى أكثر من صفحة أو صفحتين على الأكثر من صفحات العدد الواحد. ولكن مع خروج على مبارك من نظارة ديوان المدارس وحلول رياض باشا محله، تغيرت الأحوال، واتسع مجال النشر لأخبار المدارس حتى غطى نصف صفحات العدد وخاصة فى العام الأخير (١٨٧٧) وفى عهد نظارة محمد راتب باشا.

ومن يقرأ بعض افتتاحيات السنتين الأخيرتين من المجلة يكاد يستشف الأزمة التى عاشتها عندئذ، فعند وفاة رفاعة الطهطاوى عام ١٨٧٣، وفقد على مبارك لمنصبه، قل الإقبال على الكتابة فى المجلة، وأخذ على فهمى رفاعة (الذى أصبح رئيسًا للتحرير) يهيب بالكتَّاب أن يوالوا المجلة بمقالاتهم، واضطر إلى أن يسعى لملء الفراغ بنشر بعض المقالات التى ظهرت على صفحات مجلات ثقافية أخرى مثل "المقتطف" التى لفت رياض باشا نظره إليها عندما استدعاه لمقابلته، ونكاد نقرأ بين سطور الافتتاحية التى أشار فيها على فهمى رفاعة إلى تلك المقابلة واستحسان رياض باشا للمقتطف ومحتوياتها وطريقة تحريرها، أن المقابلة تضمنت توجيه نقد لاذع لأسلوبه فى تحرير "روضة المدارس". كذلك أعاد على فهمى رفاعة نشر مقالات نقلا عن مجلة "الجنان" السورية. واضطر إلى التغلب على أزمة نقص المادة بإعادة نشر كتب سبق نشرها من قبل مثل كتاب رفاعة الطهطاوى "المرشد الأمين للبنات والبنين" الذى نشر منجمًا، وكذلك كتابى أحمد منصور فى الطبيعة والكيمياء.

وطغت أخبار المدارس فى السنتين الأخيرتين حتى شغلت نصف مساحة كل عدد من أعدادالمجلة، فنشرت القرارات الصادرة عن ديوان المدارس الذى أصبح يعرف باسم "ديوان المعارف"، ونتائج الامتحانات متضمنة جداول بأسماء الطلاب والدرجات التى حصلوا عليها فى كل مادة من المواد، والتقارير الخاصة بأداء هيئة التدريس بالمدارس، مما حول المجلة إلى نشرة إدارية خاصة بالمعارف، ومهد

الطريق لتوقفها عن الصدور، ربما لأسباب تتعلق بالأزمة المالية التى أطاحت بإسماعيل بعد توقف "روضة المدارس" بسنتين، ويوحى موقف رياض باشا وراتب باشا من المجلة بأن هناك أسبابًا أخرى لذلك، وربما كان موقفهما السلبى من سياسات على مبارك ورفاعة الطهطاوى وإنجازاتهما كانت من بين تلك الأسباب.

وقد غلب السجع على أسلوب كتابة الكثير من مادة المجلة بما فى ذلك عناوين المقالات والكتب التى كانت تنشر منجمةً على صفحاتها. وإن جاءت بعض المقالات بأسلوب النثر المرسل، ولكنها محدودة، فقد كانت تلك طبيعة الكتابة فى ذلك العصر.

* * * * * * * * * *

ومن أهم ما نشرته "روضة المدارس" فى مجال الأدب الدروس التى كان يلقيها الشيخ حسين المرصفى على طلبة دار العلوم والتى تحولت بعد ذلك إلى كتاب "الوسيلة الأدبية إلى العلوم العربية"، وهى دروس اقتبسها من أمهات كتب التراث الأدبى وطرحها على تلاميذه وقرائه بأسلوب نقدى دون تحديد مصادرها .كذلك فعل عبدالله فكرى فى كتابه "آثار الأفكار ومنثور الأزهار" الذى نشرته المجلة، فقد جمع فيه ما استحسنه من نثر وشعر، ونادرة، وخبر، وفائدة علمية، وملحة أدبية، وفكاهة وغيرها من فنون الأدب. وكتب صالح مجدى (تلميذ رفاعة النجيب ومترجمه فيما بعد) ما أسماه بالمقالات الأدبية، وهى حكايات قصيرة ذات أسلوب مسجوع طريف مشوق، عالجت كل منها موضوعًا اجتماعيًا أو أخلاقيًا، ولعل تلك الحكايات القصيرة كانت بداية فن الأقصوصة فى أدبنا العربى. وكتب الشيخ عثمان مدوخ (مدرس الإنشاء بالمدارس العليا) طرائف وأحاجى وألغازًا جمعها أيضا من كتب التراث الأدبى. كما نشرت المجلة طرائف معربةً نقلها عن اللغات الأوروبية وبخاصة الفرنسية بعض طلبة المدارس العليا مثل محمود وهبى الطالب بمدرسة الإدارة، ومحمد حشمت الطالب بمدرسة المساحة والمحاسبة. ومصطفى سامى معيد اللغة الإنجليزية بالمدارس الملكية. كذلك نشرت المجلة أشعارًا كتبها الموهوبون من تلاميذ المدارس فى مدح الخديو إسماعيل وعلى مبارك وغير ذلك من الأغراض التى عالجها أولئك الشعراء الشباب فى قصائدهم.

كذلك نشرت "روضة المدارس" أول مسرحيات معربة وممصرة، قام بترجمتها محمد عثمان جلال (المترجم بديوان الجهادية) تحت عنوان "النكات وباب التيارات". كما نشرت كتابًا منجمًا لأحمد فتحى بك (ناظر مدرسة الإسكندرية) ضم مختارات من التراث الأدبى بعنوان "الروضات النفحية والمقامات الفتحية"، وآخر للشيخ محمد قناوى (مدرس اللغة العربية بمدرسة العمليات واللسان المصرى القديم) بعنوان "فكاهة الجليس ونزاهة الأنيس". وانفتحت المجلة على ثقافة الشعوب الأخرى، فنشر أحمد بليغ (الطالب ببعثة فرنسا) مقالات عن الحكم والأمثال الهندية نقلها عن الجورنال أسياتيك، نشرت بعنوان "الكنز اللآل فى الحكم والأمثال". كما نشرت رسالة فى تعريب الألفاظ الفارسية لابن كمال باشا.

وكان للدراسات الفقهية والإسلامية نصيب من اهتمام "روضة المدارس، فقد عالج رفاعة الطهطاوى مسألة الاجتهاد فى رسالته "القول السديد فى الاجتهاد والتجديد"، متناولاً تعريف المصطلحين، مبينًا أركان الاجتهاد وطبقات المجتهدين، وناقش فكرة خلو العصر من الاجتهاد، وفرق بين تقليد المجتهدين والتمسك بالقديم على علاته، وأكد أن اجتهاد الأئمة الأربعة لا ينفى جهود غيرهم فى هذا المجال. وكذلك نشر رفاعة الطهطاوى رسالة "البدع المتقررة فى الشيع المتبربرة"، وعالج فيها مسألة النسب من الناحية الفقهية، ثم عرج على الانتساب إلى الأشراف وحدوده الفقهية. ونشرت المجلة رسالة أخرى للشيخ محمد أمين المدنى تناولت مسألة التنجيم والرجم بالغيب وموقف الشريعة منها. كان عنوانها "رسالة الرجوم على أهل النجوم". كما نشرت رسالة عن التصوف ترجمها عن التركية عبدالله فكرى، وحملت عنوان "المقامة الفكرية السنية فى المملكة الباطنية". كذلك حفلت أعداد المجلة بالأحاجى والألغاز الفقهية التى تشكل نوعًا من الاختبار لمدى الإلمام بالأمور الفقهية.

وفى مجال التربية والأخلاق، نشر على فهمى رفاعة رسالة فى التربية الأهلية عالج فيها التنشئة الاجتماعية وأثرها فى حياة الفرد، كما نشر كتابًا منجمًا للشيخ سليم بن على الحنفى بعنوان " الآداب السنية من الآثار السنية" تناول آداب السلوك فى الحياة اليومية من وجهة إسلامية.

وإلى جانب تلك المقالات التى عكست الموروث الثقافى العربى الإسلامى، فتحت المجلة أمام قرائها آفاقًا جديدة للمعرفة الحديثة، لعل أهمها نشرها لكتاب "رسالة التمدن" منجمًا، قدم فيه العلامة محمد قدرى أول دراسة عربية حديثة للتحضر، مبينًا حقيقة الاجتماع الإنسانى وضرورية، وفكرة التمدن (التحضر) والعوامل المساعدة عليه والمثبطة له، ودرجة التمدن عند المسلمين فى مقابل حالة التمدن عند أهل أوروبا وأنهى الكتاب بمحاورة (مقارنة) بين البداوة والحضارة.

كذلك نشر كتاب رفاعة الطهطاوى "المرشد الأمين للبنات والبنين" (للمرة الثانية) منجمًا على صفحات "روضة المدارس" بما تضمنه من موضوعات متنوعة فى النهضة الاجتماعية والفكر التربوى مزج فيها رفاعة بين الموروث الثقافى والفكر الغربى الحديث ليخرج فكرًا هجينًا يتسق مع روح العصر وتطلعات المصريين وآمالهم.

وحظى التاريخ باهتمام كبير من جانب "روضة المدارس" وفيما عدا مقالات على فهمى رفاعة التى تناولت سيرة كسرى أنو شروان، جاءت جميع المقالات التاريخية التى نشرتها المجلة لتغطى إما التاريخ العام أو تاريخ أوروبا فى مختلف العصور، وكانت جميعها مترجمة عن الفرنسية أو الإنجليزية. وبالنسبة إلى التاريخ العام، نشر مسيحة لبيب مختصر ترجمة لكتاب بيتر بارلى. اختار لها عنوان "الدرر الزاهية فى أحوال الأمم الماضية" كما نشر ملخص ترجمة للدروس التاريخية العمومية التى ألقاها المسيو هنرى بروكش (ناظر مدرسة اللسان المصرى) بدار العلوم. أما عن تاريخ أوروبا فهناك ملخص تاريخ اليونان الذى نشره محمد توفيق (خريج مدرسة اللسان المصرى القديم)، وفصول فى تاريخ روما القديم ترجمها بعض طلاب الفرقة الأولى بمدرسة الإدارة الخصوصية واختاروا لها عنوان "اللآلئ المنظومة فى الكلام عن تاريخ رومه" وإلى جانب ذلك كتب تادرس وهبى مجموعتين من المقالات التى جاءت محصلة لقراءاته فى بعض الكتب الفرنسية والإنجليزية أولها عن سيرة القائد تورين الفرنسى من عصر لويس الثالث عشر والتى حملت عنوان "الدر الثمين فى تاريخ تورين"، وثانيها عرض مختصر لتاريخ إنجلترا بعنوان "القول الوجيز فى تاريخ الإنجليز". كما قام

محمد حليم (المعاون بديوان المكاتب الأهلية) بتعريب نبذة تاريخية عن احتلال فرنسا للجزائر حملت عنوان "نبذة تاريخية عن أخذ الفرنسيس للجزائر"، وكتب رفاعة الطهطاوى تعقيبًا على هذه المقالة أضاف إليها معلومات مستقاة من معاصرته لإرهاصات الحدث أيام وجوده فى باريس.

وعلى صفحات "روضة المدارس" نشرت الدراسات الأولى فى علم المصريات باللغة العربية، لعل أهمها أول دراسة عن اللغة المصرية القديمة وكتابتها، وضعها هنرى بروكش (ناظر مدرسة اللسان المصرى القديم) واختار لها مترجمها عنوان "العقد النظيم فى مآخذ جميع الحروف المصرية من اللسان القديم". كذلك نشر هنرى بروكش جدولاً بمشاهير قدماء ملوك المصريين، وكتابًا فى الإدارة فى مصر القديمة، وأثر البيئة الطبيعية فى تحديدها، اختار له مترجمه (محمد الطيب) عنوان "النبذة الانتخابية فى فن الجغرافيا السياسية المصرية". كما نشر هنرى بروكش ـ أيضًا ـ دراسة عن "النقود فى العالم القديم". وأدلى ميخائيل عبد السيد بدلوه فى هذا المجال فنشر مقالات مترجمة بعنوان "نبذة فى عادة قدماء المصريين". وبذلك أتاحت المجلة لقرائها فرصة التعرف على بعض جوانب تاريخ مصر القديم بأقلام المتخصصين فى علم "المصريات".

وكان اهتمام المجلة واضحًا بالطب، فقد نشرت أربعة كتب منجمةً فى الطب إضافة إلى رسالة صغيرة. أما الكتب الأربعة فكانت تتناول جوانب مختلفة من الطب، بدأت بكتاب عام بعنوان "الصحة التامة والمنحة العامة" ألفه الحكيم محمد بدر (مدرس الباطنة بمدرسة الطب)، ثم كتابًا آخر فى أمراض النساء والأطفال وضعه الحكيم الأول بالمدارس (محمود إبراهيم) بعنوان "الفوائد الصحية فى الحمل والطفولية"، وكتاب ثالث فى الأمراض التناسلية كتبه محمد حلمى (حكيم مدرسة الإسكندرية) بعنوان "الروضات الحسان فى تناسل الإنسان". والكتاب الرابع فى الأمراض الجلدية ألفه حسن محمود (مدرس الأمراض الجلدية بمدرسة الطب) بعنوان "الاستكشاف العصرى للدمل المصرى"، كما نشرت للمؤلف نفسه رسالة صغيرة بعنوان "ينبوع شفاء الأبدان فى حمامات حلوان"، ونشرت "روضة المدارس" مقدمة كتاب فى الأمراض الباطنة وضعه فى أربعة أجزاء سالم

بك سالم (مدرس الطب وطبيب الخديو إسماعيل الخاص) جمع فيه بين الترجمة والتأليف، وكان ذلك بتكليف من الخديو إسماعيل، وحمل الكتاب عنوان :"وسائل الابتهاج فى الطب الباطنى والعلاج". أضف إلى ذلك بعض المقالات المتناثرة التى كتبها بعض طلاب الطب ونشرتها المجلة مثل "نبذة فى الرضاع والفطام"، و "نبذة فى الديدان المعوية"، ومقال حول "منافع الأفيون ومضاره".

وفى مجال الزراعة نشرت بعض الدراسات الهامة منها كتاب أحمد ندا الذى حمل عنوان "المباحث البينات فيما يتعلق بالنبات"، وترجمت بعض المقالات لخبراء أجانب مثل مسيو موليار "فوائد زراعية" (ترجمه: أبو السعود أفندى محرر وادى النيل) وفيها تناول أصول الزراعة الحديثة من حيث الميكنة والتسميد والدورة الزراعية وانتقاء البذور والعمليات الزراعية المختلفة. وكذلك دراسة المسيو دوفال (خبير الزراعة الفرنسى بالجزائر) وترجمها: أبو السعود أفندى (أيضا) تناولت زراعة القطن، نشرت بعنوان "تعريف أبناء الأوطان بإتقان زراعة الأقطان". كما نشرت المجلة كتابًا منجمًا لعلى باشا مبارك فى التغذية بعنوان "تنوير الأفهام فى تغذى الأجسام". ونشرت دراسة المسيو تيسو (المهندس بالأشغال العمومية) عن "أخبار النيل" مترجمة" عن الفرنسية.

وفى مجال الطبيعة (الفيزياء) نشرت المجلة كتابين منجمين أحدهما لعلى عزت بعنوان "الفوائد البديعة فى علم الطبيعة"، والآخر من تأليف منصور أحمد (مدرس الكيمياء والطبيعة بالمهندسخانة) بالعنوان نفسه، إضافةً إلى رسالة كتبها على الدرنده لى (المدرس بالمدارس الخصوصية) عن الغلاف الجوى بعنوان "رسالة فى الكلام على الهواء الجوى". وفى الكيمياء نشر كتاب آخر لمنصور أحمد بعنوان " اللآلئ السنية فى الفوائد الكيماوية"، وكان نشر الكتاب على صفحات "روضة المدارس" إعادة طبع لكتاب سبق نشره ضمن مطبوعات ديوان المدارس، وجاءت إعادة النشر حلا لمأزق عدم توافر المادة اللازمة للنشر فى الشهور الأخيرة من عمر المجلة.

وقد حفلت المجلة بالمقالات، والتقاويم الفلكية، كما نشرت كتابين منجمين لإسماعيل مصطفى الفلكى (ناظر الرصدخانة الخديوية) أحدهما بعنوان "الآية

الباهرة فى النجوم الزاهرة" والآخر بعنوان"بهجة المطالب فى علم الكواكب"ونشرت لعبد الله فكرى رسالة "فى مقارنة بعض مباحث الهيئة بالوارد فى النصوص الشرعية"، ضمنها ردًا حول ما أثير من جدل حول كتاب نشرته جريدة وادى النيل تناول بعض أمور الكون.

وفى مجال الرياضيات نشرت المجلة ثلاثة كتب منجمةً أولها لعبد الحميد ثابت (معيد الرياضة والمحاسبة بالمدارس) بعنوان "مطالع البدور فى تطبيق الكسور". وثانيها لعلى باشا مبارك عن "خواص الأعداد"، وثالثها لميخائيل عبدالسيد بعنوان "المسائل التطبيقية فى القواعد الجبرية". إضافةً إلى رسالة مترجمة عن الفرنسية، قام بترجمتها إسماعيل الفلكى بالاشتراك مع صادق شنن، نشرت بعنوان "التحفة المرضية فى المقاييس والموازين المترية".

وكان حظ الهندسة من اهتمام "روضة المدارس" محدودًا، فإلى جانب نشرها لملخص الدروس العامة فى فن الآلات التى ألقاها المسيو جيجون (ناظر مدرسة العمليات) بدار العلوم، نشرت المجلة كتابًا منجمًا لعلى باشا مبارك بعنوان "تفكرة المهندسين".

وكانت لعلى باشا مبارك مساهمة متميزة فى الجغرافيا الطبيعية من خلال كتابه "حقائق الأخبار فى أوصاف البحار" الذى نشرته المجلة. كما قام أبو السعود أفندى بترجمة دراسة إحصائية لسكان العالم كتبها مسيو تيسو، وترجم محمد منجى (مدرس اللغة الإنجليزية) رسالةً فى الأخلاق والعوائد تناولت بعض جوانب الجغرافيا البشرية. وترجم محمد أمين فكرى رحلةً عن بعض بلاد القرن الإفريقى التى زارها هاجن ماخر، وكتبها بتكليف من الخديو إسماعيل، وجاءت الترجمة عن الفرنسية عن الأصل المكتوب بخط الرحالة، ونشرت بعنوان"رحلة سياحية متعلقة بجهات زيلع وبربرة وتجرا وما يليها".

كذلك نشرت المجلة كتابًا منجمًا فى تاريخ العلوم (لعله أول كتاب ينشر بالعربية فى هذا المجال فى العصر الحديث) أعده ميخائيل عبد السيد (مدرس الإنجليزية بمدرسة الأمريكان) من ترجمة لفصول متفرقة من بعض الكتب الإنجليزية فى هذا المجال.

وإلى جانب ما نشرته "روضة المدارس" من مقالات ودراسات (رسائل) وكتب فى مختلف العلوم والآداب، تضمنت المجلة مقالات قصيرة متنوعة كتبها تلاميذ المدارس فى موضوعات متفرقة مثل الشاى، وصناعة مساحيق ومراهم التجميل، وصناعة الورق، وطرق حفظ المنسوجات من الهوام، ومقاومة البق، وكيفية إزالة بقع الملابس، وغيرها من الموضوعات ذات الاهتمام العام، كذلك نشرت المجلة للشيخ عثمان مدوخ رسالةً عن الألحان والأغانى تحدث فيها عن فنون الموسيقى العربية والمقامات وأصول الغناء.

* * * * * * * * * *

لقد لعبت "روضة المدارس" دورًا مهمًا فى تحقيق الترابط بين مكونات المشروع النهضوى الثقافى الذى شهدته مصر فى عصر الخديو إسماعيل، وعبرت أصدق تعبير عن التيار الفكرى التنويرى الذى قاده رفاعة الطهطاوى، والذى يميل إلى تجديد الواقع المصرى عن طريق إيجاد صيغة ثقافية تمزج الموروث الثقافى بالمعارف الحديثة، لتكون منها نموذجًا هجينًا لثقافة عربية عصرية، تشكل حجر الزاوية للنهضة. شارك فى صنعها رفاعة الطهطاوى وتلاميذه من أمثال: على مبارك وعبدالله فكرى ومحمد قدرى وصالح مجدى، وميخائيل عبد السيد وأحمد منصور ومسيحة لبيب، وغيرهم. إضافة إلى الجيل الثالث من تلاميذ أولئك الذين اتصلوا برفاعة الطهطاوى ونهلوا من فكره، وهم الذين حملوا على كاهلهم عبء النهضة العلمية ، والثقافية الحديثة فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين.

وكان لروضة المدارس أثر بالغ فى نشر الثقافة العلمية والأدبية الحديثة فى مختلف المجالات، وفى تدريب جيل من الكوادر الثقافية التى نشطت على الساحة الثقافية وتابعت مهمة "روضة المدارس" فى الصحافة الثقافية لا فى مصر وحدها، بل فى الوطن العربى كله.

فقد أثرت "روضة المدارس" اللغة العربية بمجموعة من المصطلحات الجديدة فى مختلف مجالات المعرفة نتيجة الترجمة والتعريب التى رعاها رفاعة

الطهطاوى، وهو تأثير امتد إلى الصحافة العربية التى حرصت ـ بعد غياب روضة المدارس ـ على نشر المترجمات فى المجالات الثقافية والأدبية والعلمية منجمة، مثل جريدة "المؤيد" فى مصر، و "الجوائب" فى الآستانة.

وكانت مساهمة "روضة المدارس" فى تعريب العلوم وتبسيطها رائدةً فى بابها، سواءً كان ذلك فى مجال الطب والهندسة أو الفيزياء أو الكيمياء، كما عرفت صفحاتها أول كتابات تنشر باللغة العربية فى علم "المصريات"، مما يعكس عمق الأثر الذى تركته فى الثقافة العربية الحديثة.

مراجع الدراسة

اعتمدت هذه الدراسة على مسح شامل لأعداد مجلة "روضة المدارس المصرية" التى أعادت دار الكتب المصرية نشرها عام ١٩٩٧، بإشراف: جابر عصفور، كما اعتمدت على المراجع التالية:

١ ـ أحمد عزت عبد الكريم: تاريخ التعليم فى مصر من نهاية حكم محمد على إلى أوائل حكم توفيق ١٨٤٨ ـ ١٨٨٢ الجزء الثانى. عصر إسماعيل، القاهرة ١٩٤٥.

٢ ـ إبراهيم عبده: تطور الصحافة المصرية، القاهرة ١٩٤٥.

٣ ـ إلياس زاخورا: مرآة العصر فى تاريخ ورسوم أكابر الرجال فى مصر، القاهرة ١٨٩٧.

٤ ـ محمد عبد الغنى حسن، وعبد العزيز الدسوقى: روضة المدارس، نشأتها واتجاهاتها الأدبية والعلمية، دراسة نقدية تحليلية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٥.

قراءة المصادر العربية عند الباحثين الأجانب
قراءة نقدية لبعض أعمال جبرييل بير

علی برکات(*)

جبرييل بير من أكثر الباحثين الأجانب اجتهادًا فى دراسة تاريخ مصر الاجتماعى. ومنذ فترة مبكرة ترجع إلى عام ١٩٦٢ نشرت جامعة أكسفورد أهم أعماله، والذى كان موضوع رسالته للدكتوراه، وذلك بعنوان "History of Land-ownership in Modern Egypt ١٨٠٠ ـ ١٩٠٥" وفى عام ١٩٦٩ نشرت جامعة شيكاغو مجموعة أعمال لبير تحت عنوان Studies in the social history of Modern Egypt والتى قدر لها أن تترجم وتنشر بالعربية فى عام ١٩٧٦ تحت عنوان "دراسات فى التاريخ الاجتماعى لمصر الحديثة" وقام بترجمتها عبدالحميد فهمى، حيث قدم لها عبد الخالق لاشين بمقدمة طويلة.

والمحاولة التى نحن بصددها هى قراءة نقدية لعملين من تلك الأعمال، اعتمادًا على الطبعة الصادرة باللغة الإنجليزية. أما العمل الأول فهو: خضوع الفلاح وانتفاضته "Submissiveness and Revolt of the Fellah". وأما العمل الثانى فهو: التنظيمات فى مصر.. قانون العقوبات The "Tanzimat in Egypt: the penal code"

وفيما يتعلق بالعمل الأول فإن هذه المحاولة معنية بأخطاء قراءة اللغة فى واحد من المصادر العربية التى اعتمد عليها جبرييل بير، وهو "الخطط التوفيقية"

(*) أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر، كلية الآداب ـ جامعة حلوان.

وذلك فى جزيئتين. الأولى: وهو يتحدث عن انتفاضة للفلاحين حدثت فى صعيد مصر، يقول على مبارك إنها حدثت فى عام ١٢٦٣هـ = ١٨٢٠ ـ ١٨٢١م وتناولها وهو يتحدث عن قرية السليمية (قنا): حيث يقول على مبارك وهو يتحدث عن تلك القرية "... وظهر من هذه القرية فى سنة ستة وثلاثين ومائتين وألف رجل اسمه الشيخ أحمد يَدّعى (بفتح الياء وتشديد الدال) الصلاح، لكن جبرييل بير قرأها على أنها "يُدعى" called وذلك بضم الياء وتسكين الدال. وأصبح نص ما نقله عن على مبارك هو:

In 1236 A.H a man name of Sheikh Ahmad who was called al-Salah appeared in the village of al-Salimiyyah(1) .

وعندما جرى ترجمة المقال إلى العربية، جاءت الترجمة تحمل نفس خطأ جبرييل بير، وكان من المفروض أن تراجع الترجمة على الأصل العربى الذى أخذ عنه جبرييل بير وجاءت الترجمة على النحو التالى: "فى عام ١٢٣٦ هـ الموافق ١/ ١٢/ ١٨٢١ نجد أن رجلاً تحت اسم الشيخ أحمد ويسمى الصلاح ظهر فى قرية السلمية"(٢).

أما الجزئية الأخرى التى اعتمد فيها جبرييل بير على الخطط التوفيقية فى المقال نفسه، فقد جاءت عند حديثه عن انتفاضة للفلاحين حدثت فى المنطقة الواقعة إلى الجنوب من أسيوط فى بداية عصر إسماعيل وقد تناولها على مبارك فى ثلاثة مواضع من الخطط:

الأول: وهو يتحدث عن الريانية (أسيوط) وعنها يقول على مبارك "إنها من البلاد التى ضربها العسكر (أول حكم الخديوى إسماعيل) وقتلوا كثيرًا من أهلها، وأتلفوا دورهم وأموالهم، لما أغراهم (غرهم) الشيخ أحمد الشقى ـ وكانوا يلقبونه بالطيب ـ فحصل منهم ومن أهل قاو والنطرة والشيخ جابر ما حصل، فنزل إليهم إسماعيل باشا أبو جبل وجاهين باشا بفرقة من العساكر وأتلفوا منهم كثيرًا"(٣).

أما الموضع الثانى فقد جاء فى حديث على مبارك عن قرية العقال (أسيوط) حيث يذكر على مبارك أن سبب تلك الواقعة رجل من الصعيد الأعلى يزعم أنه

شريف جعفرى ويسمى أحمد الطيب وإنما هو الشقى. كان يتردد على هذه الجهة والأهالى تعتقده واجتمع عليه كثير من الناس وأعطوه العهد على أنفسهم بالطاعة فكانت طاعتهم معصيةً وصلاحهم فسادًا ونصرهم للدين إذلالاً. ذلك أنه أتت إليه أمة مملوكة لبعض نصارى قاو تشكو إليه أن سيدها يريد وطأها وهى ممتنعة عنه، فأحضر النصرانى وخيره بين بيعها وعتقها منعًا للحرمة، فامتنع النصرانى وأصر على تملكها فلم يحسن الشيخ التدبير وأخذها جبرًا من النصرانى وآذاه وهم بسلب أمواله فرفع النصرانى شكواه للحكومة فطلب حاكم الجهة الجارية من الشيخ فامتنع عن تسليمها، فتوجه إليه ناظر القسم فلم يعبأ به وازداد فى أذى النصارى وأظهر عدم المبالاة بالحكومة واجتمع عليه كثير من أهل بلاد الشرق فجاءه مدير جرجا وأسيوط ورفاعة أغا سنجق الأربعمائة ومعهم بعض عساكر وعرب فرفعوا عليهم السلاح ونصبوا رايات الحرب وجعل من جماعته سر عسكر وضباط كترتيب الجهادية وأغراهم الحمق والسفه فتعين عليهم الأمير شاهين باشا بشرذمة قليلة من العسكر ومعهم بعض مدافع وبوصولهم إلى هناك ضربوهم بمدفع مزقهم كل ممزق وقتل الشيخ وكثير من جماعته ونفى كثير منهم إلى البحر الأبيض وخربت قاو والريانية والشيخ جابر والنطرة وتفرقت نساؤهم وذراريهم فى البلاد وسلبت أموالهم"(٤).

وجاء الموضع الثالث فى الخطط عند حديث على مبارك عن قرية قاو التى يقول عنها أنها بلدة بالصعيد الأوسط فى شرق النيل بسفح الجبل. ويفهم من كلام على مبارك أن القرية كانت تعيش فى رفاهية " إلى أن كانت سنة ١٢٨٠ أو ١٢٨١ فأتاهم من كان سببًا فى إزالة تلك النعم عنهم وإبادة كثير من أنفسهم وأموالهم وتخريب بيوتهم، وهو رجل من الصعيد الأعلى كانوا يسمونه الشيخ أحمد الطيب، يزعم أنه شريف جعفرى ويدعى العلم والولاية والمكاشفات فلغفلتهم احتفوا به ودخلوا فى طاعته وأعطاهم العهود على أنفسهم بالطاعة لله ورسوله فجرهم إلى معاصى الله حتى جعلهم من البغاة الخارجين على طاعة الأنام. فآل أمرهم إلى أن سلط عليهم الخديوى إسماعيل باشا شرذمة من العساكر مع بعض الأمراء فقتلوا كثيرًا منهم وخربوا بيوتهم وسلبوا أموالهم وأمر بكثير منهم فنفوا إلى البحر المتوسط "(٥).

تلك هى النصوص الثلاثة التى أوردها على مبارك عن تلك الانتفاضة واعتمد بير على النصين الأول والثانى منها فى حديثه عن انتفاضة الفلاحين التى حدثت فى تلك المنطقة وليس بها ما يفيد أن الخديوى إسماعيل قد سافر بنفسه إلى الصعيد لإخماد تلك الانتفاضة. فقد ذكر بير:

Isma'il himself traveled to upper Egypt in order to put down the revolt[6].

ومن الواضح أن بير قد خلط بين اسم إسماعيل الخديو وإسماعيل أبو جبل الذى كان من بين القواد الذين حضروا المعركة الفاصلة ضد الفلاحين[٧].

أما العمل الآخر الذى تتناوله هذه المحاولة فهو التنظيمات فى مصر: قانون العقوبات، وفيه سوف نتوقف عند إشكاليتين أثارهما جبريل بير فى هذه الدراسة:

الأولى هى: تطور علاقة تشريعات محمد على بالشريعة الإسلامية. ذلك أن جبريل بير فى مقالة "التنظيمات فى مصر قانون العقوبات" يذكر أن القانون الذى صدر عن الحقانية فى ٢٤ أغسطس ١٨٤٤(٩ شعبان ١٢٦٠) لا يشير إلى الشريعة الإسلامية بخاصة فى البنود الخاصة بالقصاص والأحوال الشخصية. ويرى بير أن التشريعات السابقة واللاحقة لهذا التشريع أكثر محافظة من هذه الناحية[٨].

فقد نصت لائحة الفلاح صراحة على أن هتك العرض يعد جريمة ينظر فيها القاضى طبقًا لأحكام الشريعة الإسلامية وعلى السلطات المدنية تنفيذ الحكم الذى يصدره القاضى. وكان نص المادة على النحو التالى "إذا كان أحد يسب أحد أو يأخذ وجه بنت فهذه دعوة منوطة بالشرع الشريف"[٩].

أما قانون أغسطس ١٨٤٤ فلم يشر إلى القاضى أو إلى الشريعة فى هذا الشأن وحدد العقوبة على هذه الجريمة بالسجن فى القلعة أو الأشغال الشاقة فى ميناء الإسكندرية، وكان نص المادة "أن كل من اتهم بالتعدى زورًا على عرض أحد من ذكر أو أنثى.. فيرسل إلى اللومان من ستة أشهر إلى ثلاث سنين، وإن كان من الخدم الكبار فيربط فى القلعة تلك المدة"[١٠].

وعندما صدر قانون رجب ١٢٦٥ أحال هذه الجريمة مرة أخرى إلى الشرع: "إذا قصد أحد آخر بهتك عرض أو بقول سوء أو أزال بكارة بنت فمثل هذه المواد من الأمور التى تنظر بالشرع الشريف فتحال رؤيتها على الحاكم الشرعى. وما يقتضيه الشرع فى ذلك يفيد إجراؤه بمعرفة الحاكم العرفى على مقتضى الإعلام الشرعى فى ذلك"(١١). وينطبق ذلك على كل ما يتصل بالقصاص والأحوال الشخصية. ويعلل بير ذلك بأن القانون الذى صدر فى رجب ١٢٦٥ قد جرت صياغته قبل صدور قانون أغسطس ١٨٤٤ إلا أن نشره قد تأخر إلى أوائل عصر عباس وبذلك يكون القانون الصادر عن الجمعية الحقانية فى أغسطس ١٨٤٤ أكثر قوانين محمد على تقدمًا وأنه تطور طبيعى لموقف محمد على من الشريعة الإسلامية. والحقيقة أن هذا الرأى يحتاج إلى مناقشة : ذلك لأن هذا الرأى الذى توصل إليه بير سببه ما ذكره أمين سامى الذى أشار إلى أنه "فى رجب ١٢٦٥ تم طبع القانون العام الذى صدر فى ختام ١٢٥٩ مدة حكم ساكن الجنان محمد على باشا، وكان جاريًا عليه العمل من وقتها ويشمل ٩٠ مادة وهو مطبوع باللغة العامية"(١٢).

ورواية أمين سامى هنا تحتاج إلى مراجعة لسببين:

١ ـ أن أمين سامى على غير عادته لم يشر إلى المصدر الذى استمد منه هذه المعلومة.

٢ ـ أن ما جاء بقانون عباس من نصوص خاص بجرائم التزوير وغش العملة والمعادن النفيسة (الزغلية) مأخوذة بنصها عن القانون الصادر عن الحقانية (أغسطس ١٨٤٤) مما يؤكد أن القانون الذى نشر فى أوائل عصر عباس قد جرت صياغته فى فترة لاحقة لصدور قانون المنتخب الجديد. ولتفادى الازدواجية التى وردت به بين المواد المأخوذة عن لائحة الفلاح فيما يتعلق بالأحوال الشخصية والحدود وبين المواد المناظرة لها المأخوذة عن قانون الحقانية ١٨٤٤، وأن هذه المراجعة كان الهدف منها أيضًا التأكيد على الشريعة الإسلامية وهو اتجاه يتفق مع ما هو معروف مع طبيعة عباس المحافظة. وعلى هذا فإن القانون الجنائى الذى تم نشره فى أوائل عصر عباس لا يرجع صدوره إلى عام ١٢٥٩ كما ذكر بير اعتمادًا على أمين سامى، وإنما يرجع إلى أوائل عصر عباس.

وقد رتب بير على هذه النتيجة نتيجة "أخرى خاطئة" عندما أشار إلى أن قانون نامة السلطانى قد صدر فى عهد عباس ونشر فى عهد سعيد، وهو موضوع الإشكالية الأخرى المُثارة فى الموضوع. فقد استغرق بير قرابة ست صفحات من الدراسة (ص ١٢٠ ـ ١٢٦)، وهو يتحدث عن قانون نامة السلطانى الذى يقول إنه صدر فى عهد عباس ونشر فى عهد سعيد ويسميه اختصارًا بقانون سعيد(١٢). ويعقد بير مقارنة بين هذا القانون والقانون العثمانى الذى صدر فى ١٥ ربيع آخر سنة ١٢٦٧ هـ (١٨٥١م). ويقرر بير: إن الفصول الثلاثة الأولى من قانون سعيد (قانون نامة السلطانى) مأخوذة بنصها وترتيبها عن القانون العثمانى المُشار إليه، وأن قانون نامة السلطانى قد صدر بعد القانون العثمانى بقرابة نصف عام(١٤).

وعلى الرغم من أن جبرييل بير يشير إلى أنه اطلع على قانون نامه السلطانى فى نصه العربى الذى نشره فيليب جلاد فى نهاية القرن.. إلا أن بير يرفض التاريخ الذى حدده جلاد لصدور قانون نامة السلطانى، ويقول بير إنه غير معقول وأن جلاد قد أخطأ فى تحديد تاريخ صدور القانون، وهو ٢٦ شعبان سنة ١٢٥٥هـ لا لسبب إلا لأن التاريخ الذى حدده جلاد يتعارض مع فرضية بير الأساسية التى تقوم على أن القانون المُشار إليه صدر فى عهد عباس إنما وضع عام ١٨٥٥ فى عهد سعيد(١٥). والحقيقة أن قانون نامه السلطانى قد صدر فى ٢٦ شعبان سنة ١٢٥٥هـ (٣ نوفمبر ١٨٣٩) ونشر فى أول ربيع الثانى سنة ١٢٧١هـ (٢٣ ديسمبر ١٨٥٤) كما هو واضح من النسخة المطبوعة الموجودة بدار المحفوظات، وهو يتكون من خمسة فصول وتعليمات خاصة بالإيالة المصرية(١٦).
أما المفاوضات التى أشار إليها بير بين ممثلى الوالى عباس وسلطات الباب العالى فكانت تتعلق بتطبيق التنظيمات العثمانية. ذلك أن قانون نامة السلطانى ومقدمته ـ التى تتضمن التنظيمات العثمانية، والتى تقررت فى خط شريف كلخانة فى ٣ نوفمبر سنة ١٨٣٩ ـ تضمنت: إعطاء الضمانات الكافية لتأمين الشعوب الخاضعة للدولة العثمانية على اختلاف دياناتهم وأجناسهم على أرواحهم وأعراضهم وأموالهم، وتنظيم الضرائب وجبايتها، وكذلك تنظيم التجنيد

وتحديد مدة الخدمة العسكرية. هذا بالإضافة إلى دعم السلطة المركزية وتقوية الإشراف المركزى على الولايات، وتحديد سلطة الولاة فى الأقاليم وتوزيع تلك السلطات على المجالس فى الأقاليم وإشراك أعيان الأقاليم فى السلطات المحلية، ثم حرمان الولاة من تطبيق عقوبة القصاص (إصدار أحكام الإعدام)[١٧].

هذه التنظيمات التى تضمنتها مقدمة قانون نامه السلطانى أبلغت إلى محمد على فى ٦ ديسمبر سنة ١٨٣٩ . ولما كانت أزمة العلاقات المصرية العثمانية فى ذروتها فقد رفض محمد على تنفيذ التنظيمات ومعها قانون نامه السلطانى بحجج مختلفة. وبعد مايو ١٨٤١ اعترف الباب العالى بحق محمد على فى مراعاة ظروف البلاد وحالة السكان المحليين عند تطبيق التنظيمات العثمانية، وكان ذلك تسليمًا من الباب العالى بعدم تطبيق التنظيمات فى مصر.

لكن عندما تولى عباس السلطة عاد الباب العالى إلى المطالبة بتطبيق التنظيمات بحذافيرها فى مصر، وذلك فى مارس ١٨٥٠ الأمر الذى عارضه عباس بشدة، خاصة ما يتعلق منها بحق الوالى فى إصدار أحكام القصاص[١٨]. ومن ثم كانت تلك المفاوضات التى أشار إليها بير. وقد ساندت إنجلترا عباس فى تلك المفاوضات فى مواجهة فرنسا التى كانت تضغط على الباب العالى لعزل عباس. وعلى الرغم من أن بير يشير إلى أن السلطان كان مُصرًا على موقفه من مسألة أحكام القصاص[١٩] فإن شكرى يقرر أن السلطان العثمانى رضخ لمطلب عباس فى الاحتفاظ بحق الولاة فى تطبيق عقوبة القصاص على أن يخطر الوالى السلطان بحالات أحكام القصاص ومحاضرها بعد تنفيذها وأن يكون ذلك الحق ساريًا لمدة سبع سنوات[٢٠]. إلا أن بير يعود فيقرر أن حق السلطان هذا فيما يتعلق بالقصاص لم ينفذ قط. ومن الواضح أن بير لم يطلع على القانون الذى صدر فى عهد سعيد عام ١٨٥٥ وهو "قانون الجزاء الهمايونى"، والذى يقول عنه شفيق شحاته إنه مستمد من القانون الجنائى العثمانى الصادر عام ١٨٥١ . وقد جاء قانون الجزاء الهمايونى فى ٨٤ مادة موزعة على خمسة فصول تناولت جرائم القتل، والجروح، والقذف، والتعدى على الأموال ومنها الاختلاس والرشوة، وكذلك جرائم التزوير. كما أفرد القانون فصلاً خاصًا لجرائم اغتصاب أطيان

الغير وجرائم قطع الأشجار وإتلاف المزروعات. وتناول الفصل الأخير جرائم لم تتناولها التشريعات السابقة مثل إتلاف الآثار والشروط التى تحول دون العمل بالوظائف الحكومية. ويقول شفيق شحاتة إن ذلك كان القانون الجنائى المصرى الأول المستمد من الشريعة إلى جانب العرف المحلى(٢١).

لقد كانت أزمة بير واضحة فى عدم فهم النص العربى بدرجة كافية. وهو رغم معرفته باللغة العربية لم يتنبه إلى تغير معنى الكلمة بتغير تشكيلها فى اللغة العربية. وفى الوقت نفسه فإن بير أساء فى بعض الأحيان فهم ما قرأ. وعندما تعارض التاريخ الوارد فى الأصل التاريخى مع فرضيته الأساسية حول قانون نامة السلطانى، رفض بير أن يراجع فرضيته، وبدلاً من أن يفعل ذلك قام بتخطئة المصدر الذى أخذ عنه، وهو ما يمثل ليس فقط الخطأ فى قراءة المصدر، بل يمثل أيضًا أزمة المنهج عند بير.

إن مزيدًا من القراءة النقدية لأعمال الباحثين الغربيين قد تكشف عن أخطاء أكثر فداحة من التى أشرنا إليها. وقد تقنع البعض من كبار كتابنا بأن الحقيقة حول تاريخ مصر ليست عند الباحثين الأجانب وحدهم(٢٢).

الهوامش

(١) الخطط التوفيقية الجديدة ، طبعة بولاق ١٣٠٥هـ ، ج١٢ ، ص ٤٤ .

Studies in the Social History of Modern Egypt, p. 9.

(٢) دراسات فى التاريخ الاجتماعى لمصر الحديثة ، ترجمة وتقديم: عبد الخالق لاشين وعبد الحميد فهمى ، مكتبة الحرية الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٦، ص ٢٢٠.

(٣) الخطط ، ج١١، ص ٨٢ (ص ٢١١).

(٤) الخطط ، ج ١٤، ص ٥٣.

(٥) الخطط ، ج ١٤، ص ٩٥.

(6) Baer, op.cit, p. 99.

(٧) الخطط ، ج ١١، ص ٨٢.

(8) Baer, op.cit, p. 113.

(٩) لايحة الفلاح ، ص ٦٩ . بير، المرجع السابق، ص ٢٤٤.

(١٠) نص المادة فى قانون المنتخب الجديد ، ص ٨٩، ٩٠ (بند ١٦٥).

(١١) قانون رجب ١٢٦٥، ص ٢٠ (بند ٤٤).

(١٢) أمين سامى: تقويم النيل وعصر عباس حلمى باشا الأول ومحمد سعيد باشا ، المجلد الأول من الجزء الثالث ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ، ١٩٣٦، ص ٢٢.

(13) Baer, op.cit, pp. 120 - 126.

(14) Ibid, p. 119.

(١٥) قاموس الإدارة والقضاء ، المجلد الثانى ،طبعة دار الكتب ، ٢٠٠٦، ص ٩٠ وما بعدها.

(١٦) يوجد بالمخزن رقم ٦٨ (المكتبة القديمة) بدار المحفوظات نسختان من قانون نامه السلطانى، وتحوى النسخة النصين التركى والعربى، وموضح بها أن القانون صدر فى ٢٦ شعبان سنة ١٢٥٥هـ ، وأنه تم طبعه بمطبعة الديار المصرية الكائنة ببولاق مصر فى أول ربيع الثانى سنة ١٢٧١ هـ .

(١٧) حول التنظيمات العثمانية انظر: أحمد عبد الرحيم مصطفى، فى أصول التاريخ العثمانى، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٢٠١.

(١٨) محمد فؤاد شكرى: مصر والسودان.. تاريخ وحدة وادى النيل السياسية فى القرن التاسع عشر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٨، ص ٣٠ ـ٣٢.

(19) Baer, op.cit, pp. ١١٣, ١١٤.

(٢٠) محمد فؤاد شكرى: مرجع سابق، ص ٧٧.

(٢١) شفيق شحاتة: تاريخ حركة التجديد فى النظم القانونية فى مصر من مطلع القرن التاسع عشر، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ، القاهرة، ١٩٦١، ص ١٠٨.

(٢٢) كتب محمد حسنين هيكل الكاتب الصحفى المعروف، وهو يتناول أوضاع الملكية الزراعية فى مصر غداة ثورة يوليو: "ومن المفارقات أن ملكية الأرض كأساس للتركيب الطبقى فى مصر لم تدرس بالقدر الكافى فى وطنها، وإن أكمل وأوفى دراسة لها جاءت من الجامعة العبرية التى تنبهت مبكرًا إلى أن أى معرفة جادة بأوضاع البلاد لابد أن تبدأ بدراسة التركيب الطبقى فيها. وإذا كان ذلك فمعناه دراسة توزيع الأرض؛ لأنها الأساس الذى قامت عليه الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية فى أواخر القرن التاسع عشر. وكان الذى أشرف على هذه الدراسة (صحتها قام بهذه الدراسة) فى الجامعة العبرية واحد من أكبر أساتذتها دأبًا وجدًا وهو الدكتور جبرييل بير، فماذا عن أعمال الباحثين المصريين؟. محمد حسنين هيكل: سقوط نظام. لماذا كانت ثورة يوليو لازمة، دار الشروق ، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ٣٤٨.

الوثائق الرسمية للإمام محمد عبده وقيمتها التاريخية

إنصاف عمر(*)

أتاحت لنا الصدفة فرصة اختيار هذا الموضوع والحصول على وثائقه الكاملة، ومن ثم تحولت المصادفة إلى اختيار حر، مرجعه شغفى بالبحث عن مصادر وثائقية جديدة ـ غير نمطية ـ ولم تحظ باهتمام كثير من الباحثين.

فنسبة ليست بالقليلة من الباحثين فى تخصص الوثائق، يعكفون على دراسة المصادر الوثائقية المعروفة وذائعة الصيت مثل (سجلات المحاكم الشرعية، وسجلات الدواوين.... وغيرها)، واعتادوا على دراستها واستخدامها إما اتباعًا لنهج أساتذة لهم، أو رغبة منهم فى استخدام المعلوم من المصادر، وهذا بالطبع ليس تقليلاً من قيمة تلك المصادر، خصوصًا وأن المعلومات التى تقدمها لا يمكن لغيرها من المصادر الأخرى أن تقوم به، ولا إنقاصًا من جهد الباحثين فى تلك المجموعات الوثائقية، خصوصًا بعد أن أصبحت دراستها من الكلاسيكيات التى حددت ملامح الدراسة فى تخصص الوثائق.

ورغبةً منى فى القيام بالدور الوثائقى المنوط به من لفت أنظار الباحثين إلى أنماط جديدة من الوثائق لم تحظ باهتمام كاف ولم يتم استخدامها بشكل مرضٍ فى خريطة الأبحاث التاريخية بصفة عامة، والأبحاث الوثائقية بصفة خاصة.، فإن هذا يعد من إحدى أولويات مهام الوثائقيين، والذى من شأنه أن يخلق

(*) استاذ الوثائق المساعد، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

الاشتباك المثمر مع حقول المعرفة كافة. ولذا وقع اختيارى على دراسة أنماط أخرى من المصادر الوثائقية، والتى تعد مصدرًا من مصادر دراسة التاريخ الحديث(١) ومن أمثلتها الوثائق الخاصة والرسمية لبعض الشخصيات التى لعبت دورًا مؤثرًا فى التاريخ، أو أتيح لهم فرصة الاقتراب من صناع القرار أو قادة العمل الوطنى فى بلادهم، ومن الأمثلة البارزة لهذا النوع ما يلى: الخطابات المتبادلة: مثل الخطابات بين إبراهيم باشا وأبيه محمد على والى مصر(٢)، أثناء وجود إبراهيم باشا بالحجاز فى حملات تأديب الوهابيين فى الجزيرة العربية، والخطابات التى كان يرسلها نوبار باشا أول رئيس لوزراء فى مصر(٣) فى تاريخها ـ إلى زوجته أثناء وجوده فى أوروبا(٤). كذا يوميات بعض الزعماء مثل يوميات سعد زغلول، ومحمد فريد، بالإضافة إلى وثائق النشطاء السياسيين(٥)، والوثائق الرسمية(٦) وهى الوثائق التى تصدر لمن يتولى منصب الوزارات أو غيرها من المناصب الكبرى من قبل رأس السلطة التابع لها (٧).

ولقيمة هذا النوع من الوثائق وقع اختيارى على بعض الوثائق الخاصة بالإمام "محمد عبده"، وهى الوثائق المحفوظة فى ملف خدمته الذى يشتمل على مجموعة نادرة من الوثائق (وهى وإن كانت تعكس السيرة الوظيفية له) إلا أنها ربما قد تحسم الجدل حول مواقفه السياسية، ولم تستخدم من قبل الدراسات التى تناولت الجانب الإصلاحى من رسالة ومحمد عبده وفكره كمفت للديار المصرية أو تلك الدراسات التى عالجت دوره السياسى، ولذا فليس فى هذا البحث تمجيد ولا تخليد لمحمد عبده ولا ضده، خصوصًا وأن صورة الإمام قد تتغير أكثر من مرة بتغير قناعات الدارس الواحد فضلاً عن الفئة الكبيرة(٨) من الدارسين، بل هو محاولة لاستخدام الوثائق الموجودة فى ملفه وتحليلها من خلال قراءة مختلفة للنصوص الواردة فيها وتقديمها للمؤرخين لاستخدامها فى فهم واقعة تاريخية بشكل أفضل، بخاصةً وأن تلك الوثائق تؤرخ لفترة صاخبة من تاريخ مصر، اتسمت بدرجة عالية من التطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية(٩)، كل ذلك من خلال أسئلة إشكالية تحاول فهم طبيعة العلاقة بين الإفتاء والسياسة فى مصر، والمفتى والدولة من يوظف من؟ وما السياق التاريخى لنشأة المؤسسة الإفتائية؟

التعريف بالسياق (١٨٤٩ - ١٩٠٥)

يعد محمد عبده أول مفت[١٠] مستقل معين لمصر من قبل الخديو عباس حلمى الثانى[١١]، بعد أن تم الفصل بين منصب الإفتاء الرسمى ومنصب شيخ الأزهر عام ١٨٩٩م، وهو منصب (سياسى بامتياز)[١٢] وتلك هى النقطة الفارقة فى التحول والتطور فى وظيفة المفتى[١٣] وهى مع الاحتلال البريطانى الذى سعى إلى تغيير النظامين التعليمى والقانونى (القضائى) للدولة، واستحداث نظام جديد للتقاضى وهى التحولات التى قادها الأزهر، وأسفرت عن تعيين محمد عبده كأول مفتٍ رسمى للديار المصرية، وأُلحق بوزارة الحقانية[١٤] - وهذه النقطة تحديدًا هى (محور السؤال الأول وهو العلاقة بين الإفتاء والسياسة فى مصر) وهكذا تتابع تعيين المفتين باسم مفتى الديار المصرية، فتولى منصب مفتى الديار بدايةً من محمد عبده عام ١٨٩٩م إلى الآن سبعة عشر مفتيًا[١٥].

ومحمد عبده رائد فى تجديد الفكر الإسلامى الحديث وصاحب مدرسة فكرية ذات تأثيرات واضحة[١٦]، وأستاذ جيل كامل من رواد الإصلاح فى المشرق العربى. ولقد شهدت حياة محمد عبده الوظيفية[١٧]، تقلبات مفاجئة، فقد خضع مثله مثل جميع الموظفين فى مصر لنظام مشترك للترقى والتخفيض - بل حتى الفصل - ولكن محمد عبده تميزت حياته الوظيفية بالعديد من التقلبات التى تركت بصماتها على روحه، وبالتالى أثرت على توجهاته وتصرفاته. وهذا ما نراه فى عرض الوثائق، والتى سيتم معالجتها وفقًا للمحاور الآتية:

المحور الأول: معرفة السياق[١٨] الذى استلزم إنشاء تلك الوثائق بشكلها الذى ظهرت عليه، ومن ثم إيجاد التفسيرات حول كيفية تكوين النص، والتعرف على علاقات السلطة من خلال ما يعكسه النص.

المحور الثانى: التعرف على المعطيات الدقيقة التى توفرها الوثائق حول محمد عبده الإنسان كمواطن عادى، بعيدًا عن دوره الإصلاحى فى مجالات عدة[١٩]، وكذلك الإجابة على التساؤلات التى تطرحها الوثائق فى المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتى من شأنها المساهمة فى إعادة إنتاج المعرفة التاريخية[٢٠].

ويمكن تقسيم الوثائق الموجودة فى ملفه إلى أنواع متعددة وفقًا لما تعكسه تلك الوثائق من قضايا[21] وبمقدار ما تقدمه من دلالات على وقائع اجتماعية وتاريخية، وبالتالى يمكن لنا تقسيمها كالتالى:

١ ـ وثائق ذات طابع سياسى.

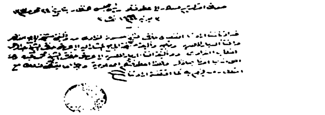
٢ ـ وثائق ذات طابع اجتماعى.

٣ ـ وثائق تتعلق بالجانب الاقتصادى والمالى.

اولاً: وثائق ذات طابع سياسى

وتلك الوثائق تتمركز حول سؤال رئيس: ما العلاقة بين الإفتاء والسياسة فى مصر؟

ونقطة البداية هى صدور مرسوم[22] خديوى بتعيين الإمام محمد عبده فى وظيفة الإفتاء، بحيث أصبح أول مفتٍ للديار المصرية كمنصب مستقل عن مشيخة الأزهر، حيث كان منصب الإفتاء[23] يضاف لمن يشغل وظيفة مشيخة الأزهر[24]، وبهذا المرسوم صار محمد عبده أول مفتٍ مستقل للديار المصرية، فى عهد الخديو عباس حلمى الثانى، ونصه وصورته كالتالى:



"صورة أمر كريم صادر إلى عزتلو رئيس مجلس النظار بتاريخ ٢٤ محرم ١٣١٧هـ/ ٣ يونيه ١٨٩٩م نمرة ٢ سايرة"

"قد اقتضت إرادتنا فصل حضرة الشيخ حسونة النواوى من وظيفتى مشيخة الجامع الأزهر وأفتا الديار المصرية وتوجيه وظيفة مشيخة الجامع المشار إليه

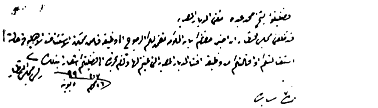
إلى حضرة الشيخ عبد الرحمن القطب النواوى ووظيفة إفتاء الديار المصرية إلى عز تلو حضرة الشيخ محمد عبده وصدرت لكل منهما أمرنا بما ذكر وهذا لعطوفتكم المعلومة وأجرًا ما يقتضى ذلك مع أخطار من يلزم به كما اقتضه إرادتنا".

وبناءً على الأمر السابق نجد أنه يشتمل على عدة إجراءات، أولها فصل الشيخ حسونة النواوى من وظيفة المشيخة ومن منصب الإفتاء، وإسناد وظيفة إفتاء الديار المصرية إلى الشيخ محمد عبده. والثانى، فصل وظيفة الإفتاء عن مشيخة الجامع الأزهر.

واستنادًا لهذا الأمر، وما يشمله من إجراءات، نجد أنفسنا بحاجة لفهم السياق التاريخى والسياسى الذى أدى إلى تحول الإفتاء إلى مؤسسة(٢٥) فى تلك المرحلة التاريخية، خصوصًا وأن الظروف التاريخية للمجتمعات الإسلامية، لم تظهر حاجة ملحة إلى إنشاء مؤسسة مستقلة للإفتاء، وإن لم تنف الحاجة الوظيفية للإفتاء، فوظيفة المفتى(٢٦) قد وجدت من قبل واختلطت(٢٧) بوظائف أخرى كالقضاء(٢٨) والتدريس، فالقضاء كوظيفة، ومؤسسة وجدت قبل وظيفة الإفتاء فى مصر(٢٩).

وفى مصر ظهرت وظيفة الإفتاء، ولكن لم يستقل الإفتاء عن مشيخة الأزهر، بل، وكما يتضح من الأمر، كانا كلا المنصبين من نصيب شيخ الأزهر، حتى تم تعيين الشيخ عبد الرحمن قطب النواوى فى مشيخة الأزهر، والإمام محمد عبده للإفتاء فى ٣ يونيه ١٨٩٩ وهنا نأتى إلى النقطة الفارقة ـ وهو التحول الجديد نحو مأسسة الفتوى على مستوى الدولة، مما يجعلنا نثير التساؤلات الآتية: لماذا اختير محمد عبده دون غيره لهذه الوظيفة؟ وما المواصفات التى تحدد تعيين المفتى؟ وهل فكره وتاريخه العلمى والوظيفى قد أهلّه لتولى ذلك المنصب؟ هل فصل الإفتاء عن مشيخة الأزهر تم لحكمة سياسية، وليس مرتبطًا بحكمة دينية (أى تسييس الوظيفة)؟ بتحولها إلى مؤسسة رغبةً فى إخضاع الخطاب الدينى لمصلحة الدولة؟ وأخيرًا هل استخدم الإنجليز منصب الإفتاء للسيطرة على التوجه الدينى بالبلاد من خلال محمد عبده؟(٣٠) .

فى الحقيقة كل الأسئلة السابقة تبدو مقبولة، ويدعمها وجهة نظر عدد كبير من الباحثين فى مدرسة محمد عبده السياسية، وفى أنه لم يقد ثورة ضد الاحتلال البريطانى، بل كانت علاقته مع الاحتلال جيدة!! ويدعم هذا الطرح أيضًا وثيقة هامة ونادرة "موجه إلى الشيخ محمد عبده من رئيس مجلس النظار" نصها وصورتها كالتالى:



"فضيلة الشيخ محمد عبده مفتى الديار المصرية"

"قد كلفنى مجلس النظار أن أخبر حضرتكم بأن الحكومة تضمن لكم الرجوع إلى وظيفة "قاضى محكمة الاستئناف الأهلية فى حالة استقالتكم أو إقالتكم من وظيفة إفتاء الديار المصرية التى عينتم لها ولزم تحريره إلى فضيلتكم إشعارًا لذلك".

٢٦ محرم ١٢١٧هـ/ ٥ يونيه ١٨٩٩

وبتحليل نص الوثيقة السابق نجد أن هناك ما يوحى بوجود صفقة بين محمد عبده وصاحب القرار.

٤ ـ هذه الوثيقة تمثل تعهدا ما... من قبل الحكومة لمحمد عبده وهى تعد شرطًا بقبول الوظيفة، فمحمد عبده يشترط على الحكومة العودة إلى وظيفته السابقة فى حالة الاستقالة أو الإقالة!؟ وكأن الحكومة تأخذ على نفسها شرطًا جزائيًا!.

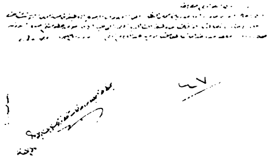
والسؤال ـ هل هذا الشرط يمنح لكل العاملين فى وظائف الدولة العليا؟ أم أن محمد عبده يعد حالة "استثنائية"، وهل يستطيع محمد عبده بموجب هذه الوثيقة أن يقاضى الحكومة فى حال عدم التزامها بعودته إلى وظيفته الأصلية فى حال الإقالة؟!.

وأتصور أن هذا الأمر يعد سابقة فى قبول المناصب العليا؟

إن شرط العودة إلى الوظيفة السابقة على وظيفة الإفتاء بسبب الإقالة تُرك مفتوحًا، بمعنى ماذا يحدث لو كانت الإقالة بسبب الخروج على مقتضيات واجبه الوظيفى؟! هل سيعاد فى هذه الحالة أيضًا إلى وظيفته كقاض فى محكمة الاستئناف؟ ولماذا يقبل الإمام محمد عبده الرجوع إلى وظيفة قاض بمحكمة الاستئناف بعد أن كان مفتيًا للديار المصرية (وهى وظيفة عليا مقارنةً بوظيفة قاض) هل هو احتياج للوظيفة من الناحية المالية؟ بخاصة وأنه من الناحية الشكلية من غير المقبول حتى فى عصرنا الحالى أن يعود من كان فى منصب رفيع مثل وزير أو رئيس وزارة أو مفت أو شيخ أزهر (المناصب الدينية العليا) إلى وظيفته الأصلية التى تمثل بالطبع الدرجة الأدنى (فى حالة الإقالة والاستقالة) إلا فى حالة أساتذة الجامعات فقط، فيعود صاحب المنصب إلى جامعته للتدريس.

ولا يبقى أمامى لتفسير هذا الموقف من قبل محمد عبده إلا الاحتياج المادى حتى يحصل على راتب وظيفة كقاض فى محكمة الاستئناف بدلاً من حصوله على معاش مفتى الديار المصرية ـ بخاصة وأن الوثائق التى لدينا تبين لنا ضآلة المعاش وقدره (وهذا ما سوف نتحدث عنه عند مناقشة الوثائق ذات الطابع المالى والإدارى) .

ومما يزيد الأمر تعقيدًا هو نص وثيقة أخرى موجهة من محمد عبده إلى ناظر الحقانية، ويطلب فيه حفظ صورة من تعهد الحكومة له بعودته إلى وظيفته السابقة على الإفتاء فى ملف خدمته حتى يتعامل بموجبها عند الإقالة أو الاستقالة وصورة الوثيقة كالتالى:

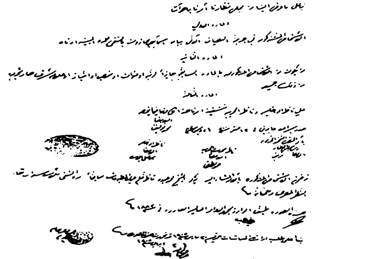


وتوحى نصوص الوثائق السابقة بأن تعيين محمد عبده مفتيًا للديار المصرية كأول مفت مستقل عن مشيخة الأزهر، ليس بالأمر الطبيعى، وتفتح الباب على أسئلة أتصور أنها مشروعة تتمثل فى: هل نجح الاستعمار فى زرع منصب المفتى بطريقة مؤسسية لنزع اختصاص الأزهر، ولإيجاد مشروعية فى عدم الأخذ برأى الأزهر؟ بدعوى الجمود الذى أصابه واستتبع هذا الأمر التحول إلى الاعتماد على مفتٍ واحد وتحول الإفتاء من وظيفة إلى "مؤسسة" تنشأ بقرار سياسى (يمثل أمر الخديو عباس الإرادة السياسية).

ولكى تكتمل الصورة، يجب ألا نغفل من المشهد شخصية الشيخ حسونة النواوى[٣١] الذى ورد ذكره فى الأمر الخديو بعزله من منصبى مشيخة الأزهر والإفتاء، ونلحظ هنا أن الإرادة السياسية لم تنزع عنه منصبا وتترك له الآخر، بل عزلته من المنصبين وفصلت الوظيفتين، فاستقل محمد عبده بالإفتاء، وأسندت مشيخة الأزهر إلى الشيخ عبد الرحمن النواوى ابن عم حسونة النواوى. وهذا الفصل كما تشير بعض الدراسات إلى أن السبب فى عزل الشيخ حسونة من منصبه يرجع إلى الخلاف مع رئيس مجلس النظار لرفضه الاقتراح المقدم من مجلس النظار بندب قاضيين من مستشارى محكمة الاستئناف الأهلية ليشاركا قضاة المحاكم الشرعية فى الإفتاء.

وهكذا تكتمل الصورة لتكون شكلاً معقدًا يجمع بين تنحى (عزل) الشيخ حسونة من منصبه وتفتيت المنصب الذى يشغله ببقاء وظيفة، واستقلال الأخرى، هذا إلى جانب أن سيناريو حياة الإمام محمد عبده يقف أمام وثيقة مهمة جدًا

وهى: أمر الخديو توفيق بنفى محمد عبده وتجريده نتيجةً لاشتراكه فى الثورة العرابية (جريمة العصيان) كما نص الأمر الخديوى الذى نصه كالتالى



وصورة هذا الأمر وُضِعت فى ملف خدمة الإمام محمد عبده، بناءً على رغبة وزير المالية لتسوية معاش له، وبناء على خطاب إلى الدفتر خانة المصرية يطلب فيه البحث عن الأمر الذى يؤكد تهمة الاشتراك فى الثورة العرابية التى نُسِبَتْ للإمام محمد عبده، وما حكم فيه عليه:

وكل الوثائق السابقة تدفع نحو المزيد من المراجعات حول اللحظة التاريخية لتعيين الإمام محمد عبده مفتيًا للديار المصرية، ثم فى اللحظة الأخرى التى كان فيها منفيًا[٣٢] خارج البلاد نتيجة اشتراكه فى الثورة العرابية[٣٣]، فى عهد الخديو توفيق، ثم العفو عنه بضغط من سلطات الاحتلال[٣٤]، وبخاصة اللورد كرومر، وبمساعدة الأميرة نازلى فاضل[٣٥] أو ربما جاء أمر تعيينه (الذى تم من قبل السلطة بدون استشارة رسمية أو مؤسسية مع العلماء) من قبل سلطات الاحتلال لكونها رأت أن تياره الفكرى يدفع باتجاه التطور والتقدم والتجديد، وتجاوز كل الخطوط الحمراء التى وضعت باسم الدين.

ثانيًا: الوثائق ذات الطابع الاجتماعى

إن المسيرة الوظيفية للإمام محمد عبده تعكس عدم الاستقرار الملحوظ، فقد شهدت حياته الوظيفية تقلبات مفاجئة، تفوق أقرانه فى الفترة نفسها، وبالطبع

خضع الشيخ محمد عبده مع غالبية موظفى الحكومة المصرية بنظام مشترك للترقى وللفصل، ولكن أحدًا منهم لم يعهد الصعود والهبوط الحاد الذى غيَّر الحياة الوظيفية المضطربة التى عاشها الإمام ومرت الحياة الوظيفية التى امتدت لأكثر من تسعة عشر عامًا وفقًا للجدول التالى:

جدول عدد خدمات الإمام محمد عبده (مفتى الديار المصرية)

حتى عام ١٩٠٥ (وهى سنة وفاته)

١٠ يوم، شهر، ١٩ سنة

الوظيفة	اسم المصلحة	تاريخ التعيين	تاريخ الرفت	مدة الخدمة			الماهية الشهرية	ملاحظات
				يوم	شهر	سنة		
مدرس نحو بالألسن	المعارف	٢٦ نوفمبر ١٨٧٨	٩ سبتمبر ١٨٧٩	١٤			٥ ج صارت ٧ج	رفت بالاستغنى وخصم اليوم الاحتياطى
خلو	–	١٠ سبتمبر ١٨٧٩	٤ مايو ١٨٨٠	–	–	–	–	–
محرر ثالثًا فى الجريدة الرسمية	الداخلية	٥ مارس ١٨٨٢م	١٦ سبتمبر ١٨٨٢	١٢	٤	٢	١٣ج	
رئيس لقلم التحرير	الداخلية	٥ مارس ١٨٨٢م	١٦ سبتمبر ١٨٨٢				١٠.٥ج	
رئيس لقلم المطبوعات	الداخلية	٥ مارس ١٨٨٢م	١٦ سبتمبر ١٨٨٢				٢٠ج ثم صار ٣٠ج	
خلو		١٧ سبتمبر ١٨٨٢	٢٧ يوليو ١٨٨٩	١٠	١٠-	٦	–	لاشتراكه في جريمة العصيان (والنفي خارج البلاد)
نائب قاض بمحكمة بنها	الحقانية	٢٨ يوليو ١٨٨٩	١٤ مارس ١٨٩١	٢٨	٧	١	٢٢ج	
قاض بمحكمة المنصورة		١٥ مارس ١٨٩١	٦ يناير ١٨٩٢	٢١		–	٣٥ج	
قاض بمحكمة مصر الأهلية	درجة أولى - حقانية	٧ يناير ١٨٩٢	٢٣ نوفمبر ١٨٩٥	١٦	١٠	٣		

الوظيفة	اسم المصلحة	تاريخ التعيين	تاريخ الرفت	مدة الخدمة			الماهية الشهرية	ملاحظات
				يوم	شهر	سنة		
قاض بمحكمة الاستئناف	درجة ثانية	٢٤ نوفمبر ١٨٩٥	٢ يونيو ١٨٩٩	١٨	٦	٣	٢٠٠ج	
مفتى الديار المصرية		٣ يونيو ١٨٩٩	١٢ يوليو ١٩٠٥	٩	٥	٦	٨٠ج	

ومن الجدول السابق المستخرج من واقع ملف خدمته، نلحظ غياب وثيقة تحدد تاريخ ميلاده، نظرًا لأن السنة التى ولد بها الشيخ لم يكن لها دفاتر مواليد، وأن تاريخ ميلاده على وجه التقريب فى عام ١٨٤٩، وهناك تواريخ تركت بصماتها على حياة محمد عبده الاجتماعية، وأتصور أن أهمها هو نفى محمد عبده وتجريده، وانتقاله للعيش فى بيروت وهناك تزوج مرة أخرى بعد وفاة زوجته الأولى، وعاد إلى مصر وتدرج فى المناصب وصولاً إلى منصب مفتى الديار وهو بذلك يعد من النخبة الدينية، واستمر فى المنصب حتى وفاته والسؤال المطروح: هل استطاع الإمام محمد عبده أن يستفيد من منصبه الدينى فى تدعيم ثروته؟

ومن واقع الوثائق نجد إقرارًا من الإمام بمقدار ممتلكاته[٣٦] والتى تتكون من:

- منزل بالشارع الإسماعيلى التابع للسيدة زينب.
- س ١٣ط ف٢٤ هذا إلى جانب سبعة أفدنة بطريق الرهن بعضها واقع فى زمام محله نصر والبعض الآخر فى زمام لقائه، وكلا البلدين تابع لمركز شبراخيت بمديرية البحيرة، والإقرار المقدم بتاريخ ٢٩ نوفمبر ١٨٩٦، أى قبل توليته منصب مفتى الديار براتب مقداره سبعون جنيهًا شهريًا، وآخر راتب حصل عليه هو ٨٠جنيهًا شهريًا. ولم تم حساب قيمة هذا الراتب بقيمة العملة اليوم، لا بد أن نرجعه إلى وحدة النقود المصرية[٢٧]، ذلك الوقت وهى الجنيه المصرى الذهبى، والذى كان أعلى قيمة من الجنيه الإنجليزى بمقدار قرشين ونصف على أساس أن سعره كان (٥.٩٧ وبالتالى تكون قيمة المرتب كالتالى ٨٠ × ١١٢٤ (متوسط قيمة سعر الجنيه الذهب الآن) = ٨٩٩٢٠جنيهًا.

وحصل ورثته على معاش مقداره ٧ جنيهات و ٩١٦ مليمًا، عن فترة خدمته فى الحكومة المصرية مقدارها ١٩ سنة وشهر و١٠ أيام. وقد تم حساب المعاش على أساس جزء من ستين (أى من المعاش) ووزع معاش محمد عبده بين زوجته واستحقت الثلث وهو ١,٨٣ جنيه، وابنته ٦,٣٣ جنيه.

ولو تأملنا ذلك المعاش المخصص للزوجة والابنة سنجده ضئيلاً إذا ما قورن بقيمة آخر راتب تقاضاه، وهو ثمانون جنيهًا: ولذا سنجد وثيقة تتقدم بها أرملة الشيخ محمد عبده، بطلب إلى ناظر المالية بأن يخصص لها معاشًا من إحسانات الحكومة يفى بالمعيشة لها ولابنتى محمد عبده القاصرة والعاجزة(٣٨)، نظرًا لأن محمد عبده لم يترك لهم ما يقوم بحاجات المعيشة لاشتغاله فى مدة حياته بمنافع الناس العمومية، وتفضيلها على شئون الخصوصية، وتلك الوثيقة صورة جيدة لدراسة مفهوم التفاوت والفقر بمعنى الافتقار إلى ما يكفى من المال، وربما أن اتساع الهوة بين المرتب الذى كان يتقاضاه الإمام محمد عبده وبين المعاش المستحق للورثة إلى جانب تفتيت الثروة التى كان يملكها بين الورثة الشرعيين ـ خصوصًا وأنه لم ينجب أبناءً ذكورًا، هى التى دفعت زوجته وابنتيه إلى طلب معاش استثنائى. والورثة الشرعيون للإمام كالتالى:

الورثة	الأسماء
الزوجات	١ ـ رضا حمادة سعد. ٢ ـ زوجة متوفاة قبل وفاته ولم يذكر اسمها.
الأبناء	ـ مريم (كفيفة البصر ٣٠ سنة) ـ هانم (متزوجة بعثمان أفندى المحامى) ـ فاطمة (متزوجة بمحمد بك يوسف المحامى وتوفيق بعد وفاته)
الإخوة والأشقاء	ـ حمودة بك عبده. ـ الشيخ على عبده. ـ محروس أفندى.
الإخوة غير الأشقاء	ـ زينب ـ لطيفة ـ فاطمة

وفى الحقيقة أن الوثائق ذات الطابع الاجتماعى فى ملف محمد عبده متنوعة بين توكيلات كالتوكيل(٣٩) الذى أسندته أرملته إلى السيد/ حفنى الموظف بالقلم الكهربائى فى نظارة الأشغال من أجل قبض معاشها الشهرى بدلاً عن حمودة بك عبده (الأخ الشقيق للإمام محمد عبده)؟.

هذا إلى جانب وثائق فى شكل طلبات من أجل زيادة المعاش، وإقرارات وكلها وثائق تعكس العديد من المتغيرات الاجتماعية والمؤسسية التى طرأت على نظام الدولة وتعكس شكلاً من أشكال البيروقراطية المدنية وتفتح الباب إلى دراسات عن التباين فى المستوى الاجتماعى ـ الاقتصادى لشاغلى المناصب العليا من خلال منظور جديد للفقر والتفاوت.

ثالثًا: الوثائق ذات الطابع الاقتصادى والمالى

يزخر ملف الإمام محمد عبده بوثائق متنوعة تعبر عن الوضع المالى والإدارى للدولة المصرية من خلال سيرته الوظيفية التى هى نموذج لغيره من شاغلى المناصب فى الدولة فى الفترة التى عمل فيها الإمام بالحكومة بدءًا من شغله وظيفة مدرس نحو بالألسن عام ١٨٧٨م وصولاً إلى مفتى الديار المصرية ١٨٩٩م، ولقد تخيرت منها بعض الوثائق التى تطرح أسئلة حول النظام المالى والإدارى المتبع.

أولاً: الوثائق المالية

وثيقة واردة من الحقانية لسعادة رئيس محكمة الاستئناف فى ٤ يناير ١٨٩٧ نمرة ٥٢ بخصوص ربط ماهيات ومصروفاته بالمحكمة(٤٠) ومن أهم ما ورد فى تلك الوثيقة الآتى:

ـ تعيين عدد ٣ قضاة أجانب بمحكمة الاستئناف زيادة على المقصودين بها الآن (عددهم اثنان).

ـ إلغاء وظيفة القاضى الخالية بمحكمة الاستئناف وإعادة توزيع ذاتها الذى يقدر (٥٥جنيهًا شهريًا على القضاة الموجودين بالمحكمة بواقع ٥ جنيهات ليكون راتب كل منهم ستين جنيهًا شهريًا).

ـ قرار مجلس النظار بجلسته المنعقدة فى ٢٣ إبريل ١٨٩٦ مساواة وظائف قضاة المحكمة ببعضها، وإذا رأت نظارة الحقانية فى المستقبل لزوم زيادة بعض الماهيات تكون الزيادة من ميزانية نظارة الحقانية.

والسؤال المطروح: لماذا وضعت وثيقة متعلقة بميزانية الأجور والمصروفات الخاصة بمحكمة الاستئناف بالمنصورة فى ملف محمد عبده؟ وهل وضعت بطريق الخطأ؟ لأن تلك الوثيقة من المفترض أن توضع بملفات قلم الحسابات بالمحكمة...، أم أن هذه الوثيقة نسخت من عدة صور لكى توضع نسخة فى ملف كل قاض استفاد من العلاوة المقررة من الوظيفة الملغاة لكى تكون مستنداً لكل قاض.

وبتحليل مضمون تلك الوثيقة نجد:

ـ علاوة القاضى ٥ جنيهات شهريًا، ولو تم حساب قيمة الخمسة جنيهات بالجنيه الذهب كما سبق وذكرنا ستكون (١١٢٤جنيهًا) ويتبين لنا أن العلاوة الشهرية تساوى ١١٢٤ × ٥=٥٦٢٠ جنيهًا شهريًا على أساس أن الجنيه المصرى فى تلك الفترة كان أعلى قيمة من الجنيه المصرى الذهبى بمقدار قرشين ونصف[٤١]، وهذا من شأنه أن يدلل على أن القضاة فى مصر كانوا يحصلون على أعلى المرتبات، نظرًا لحساسية الوظيفة.

ـ إن الوثيقة تدلل على مرونة الفكر المالى فى ذلك الوقت متمثلاً فى عدم الاعتماد على الميزانية العامة للدولة فى زيادة رواتب العاملين بها، على توزيع مخصصات الوظيفة الملغاة، وعدم استرداد مخصص تلك الوظيفة لصالح الخزانة العامة، وهذا لا يحدث الآن، حيث إنه لا يخصص إيراد معين لمصروف معين.

وثيقة بتعديل استلام العمل بوظيفة مفتى الديار المصرية[٤٢]

وثيقة واردة من نظارة الحقانية لرئاسة محكمة الاستئناف فى ١٨ يوليو ١٨٩٩م نمرة ١٥٨، وأهم ما تضمنته الوثيقة ما يلى:

ـ تعديل تاريخ انفصال محمد عبده من وظيفة القضاء بالمحكمة على وظيفة إفتاء الديار المصرية بجعله من ٣ يونيه بدلاً من ٥ يونيو ١٨٩٩م، وقد ترتب على هذا التعديل خصم مرتب يومى ٣، ٤ يونيه المنصرف إليه من محكمة الاستئناف

فى وظيفة قاض بالتكرار؛ حيث إنه قد تم صرف اليومين المشار إليهما أيضًا وهو فى وظيفة مفتى الديار المصرية، والمبلغ الذى تم استرداده من محمد عبده هو ٣,٧٩٠ جنيه.

ـ إن القضاة كانون يوقعون فى كشف حضور وانصراف والدليل على ذلك وجود تأشير على الوثيقة يفيد أنها وردت مع كشف توقيعات شهر يوليو ١٨٩٩م، والسؤال هل كانت الصرامة الإدارية تطبق على الوظائف الرفيعة مثل وظيفة قاض ويقوم بالتوقيع فى كشف حضور وانصراف، وهل يتم ذلك الآن؟!.

ـ نلاحظ أن اللغة الإدارية التى كانت مستخدمة فى المعاملات المالية الحكومية هى ذات اللغة المستخدمة حتى الآن: حيث ورد لفظ "التأشير بالدفاتر" هذا إلى جانب رداءة بعض الألفاظ التى تعبر عن لغة هذه المرحلة التاريخية) مثل لفظ "الاستحصال" من حضرته.

ـ وثيقة فصل وظيفة الديار المصرية عن مشيخة[٤٢] الأزهر وتخصيص راتب لكل وظيفة.

وبتحليل مضمون تلك الوثيقة نجد أنها تشتمل على محور أساسى مهم وهو:

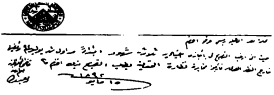
ـ فصل وظيفة الإفتاء التى كانت مسندة إلى الشيخ حسونه عبد الرحمن النواوى وإسنادها إلى الشيخ محمد عبده وتعيين الشيخ عبد الرحمن النواوى شيخًا للجامع الأزهر.

ـ وراتب وظيفة إفتاء الديار المصرية مبلغ سبعون جنيهًا فى حين أن راتب شيخ الجامع الأزهر هو ستون جينهًا، وهنا يتبادر إلى الذهن سؤال هل تحديد راتب وظيفة المفتى بقيمة مالية أعلى من وظيفة شيخ جامع الأزهر، يوحى بأن تلك الوظيفة أرفع شأنًا من جامع الأزهر، أم أن هذا يعد ترغيبًا لقبول الوظيفة من قبل محمد عبده؟

الوثائق الإدارية

(مجموعة مكاتبات متعلقة بالإجازات وإجراءاتها الإدارية)

وثيقة مكتوبة بخط يد الإمام محمد عبده بطلب إجازة اعتيادية وصورتها كالتالى:



بالنظر إلى نص الوثيقة السابقة نجد أن الإمام محمد عبده تقدم بطلب إجازة اعتيادية لمدة ثلاثة أشهر، ابتداء من أول يوليو ١٨٩٢ ليقضيها خارج القطر المصرى، وبتتبع الإجراءات التى تمت على هذا الطلب المقدم من الإمام من خلال الوثائق الموجودة اتضح الآتى:

تم رفض منح الإمام إجازة ثلاثة أشهر والاكتفاء بشهرين فقط وتم تعليل هذا الإجراء لكثرة أشغال المحكمة. وعند عودته من الإجازة تقدم بطلب استلام العمل بتاريخ ٣١ أغسطس ١٨٩٢، الموافق ٩ صفر ١٣١٠هـ[٤٤]. ومن الملاحظ أن الإجراءات الإدارية لم يطرأ عليها أى تعديل أو تطور حتى الآن حيث إن العاملين بالجهاز الحكومى بالدولة يتم التعامل معهم بالأسلوب نفسه فى حال قيام الموظف بإجازة وإقراره باستلام العمل بعد العودة نصًا للمادة رقم ٢ ـ من القانون رقم ٤٧ لسنة ١٩٧٨ بشأن نظام العاملين.

وثمة وثيقة بخط محمد عبده إلى صاحب وكيل العزة محكمة الاستئناف الأهلية

يطلب فيها تمديد إجازته التى كانت تعنى فى آخر يوم من شهر أغسطس لمدة سبعة وعشرين يومًا وجاء الرد من نظارة الحقانية لرئاسة محكمة الاستئناف بتاريخ ٢٦ أغسطس ١٨٩٧ نمرة ١٢٦، بأنه لا مانع من التصريح لحضرة الشيخ محمد عبده نمرة (٩٠) القاضى بالمحكمة عدة السبعة والعشرين يومًا التى طلبها علاوةً على إجازته الاعتبارية المصرح له بها ومقداره ثمان وسبعون يومًا على أن يؤخذ منه ورقة تمغة وتم إرسالها للنظارة.

والوثيقة تدفع نحو عدة تساؤلات كالآتى: هل مدة الثمانية والسبعين يومًا الإجازة هى تعد كما نطلق عليها اليوم (الإجازة القضائية)، ولذا هو طلب تمديدها لفترة أخرى من حساب إجازاته الاعتيادية وبذلك يكون مجموع الإجازة التى حصل عليها الإمام هى (١٠٥) أيام، فالوثيقة لم تحدد مسمى للإجازة لفترة الثمانية والسبعين يومًا، وهذا من شأنه أن يوحى لنا بأن صياغة المكاتبات الحكومية المتبادلة بين الجهات لا تتسم بالوضوح أو لغة إدارية سهلة يمكن من خلالها استقراء القوانين التى تنظم العلاقات بين الحكومة ومرءوسيها. هذا إلى جانب حرص الحكومة على تحصيل التمغة على طلب تمديد الإجازة وهذا يعد استمرارًا للبيروقراطية المصرية المتوارثة حتى اليوم.

وثيقة من وكيل محكمة مصر إلى ناظر الحقانية

بخصوص ورود إفادة من محمد عبده تفيد بأنه عاد من إجازته من يوم ٩ أغسطس ١٨٩٤م وفاته الحضور والتوقيع يوم الأربعاء ٨ أغسطس وذلك بسبب أنه كان من المفترض أن يأتى فى (البوستة الخديوية) التى تبدأ رحلتها فى أول أغسطس ١٨٩٤م ولكن تصادف أن الوابور (أى المركب أو البوستة الخديوية) مرّ على مرسى (ميناء) مصابة بالوباء ،فانتظرَ البوستة الفرنساوى تجنبًا للكورتينة (الحجر الصحى)، وبناء عليه يسأل وكيل المحكمة عن الإجراء المطلوب اتخاذه تجاه محمد عبده.

وجاء الرد من الحقانية بتاريخ ٤ سبتمبر ١٨٩٤ نمرة ١٨١، باعتماد اليوم كإجازة اعتيادية للإمام محمد عبده(٤٥).

ومن الوثيقتين السابقتين نلحظ الآتى: مدى الانضباط الإدارى المتبع فى وظيفة القضاء ومدى التزام القضاء بالقوانين والتعليمات المتبعة فنجد شخصية مثل محمد عبده لا يستنكف عن إرسال إفادة بها مبررات تأخره عن الحضور فى الموعد المقرر لانتهاء إجازته، وقد يرى البعض أن هذا أمر طبيعى وليس به استثناء من قبل محمد عبده فهو فى هذا الأمر ينفذ التعليمات، وهذا أمر مقبول من وجهة النظر تلك، ولكن من وجهة النظر نفسها ينطلق سؤال هل يتم هذا اليوم مع الوظائف الرفيعة فى الدولة؟!.

ـ وثيقة صادرة من رئيس محكمة الاستئناف إلى وكيل نظارة الحقانية بخصوص طلب الشيخ محمد عبده نمرة (٩٠) بتعديل تاريخ بدء إجازته من يوم السبت ٣٠ سبتمبر بدلاً من الخميس ١ سبتمبر ثم صدر قرار وزارى من ناظر الحقانية بالموافقة على تعديل بداية الإجازة لمدة شهرين بدأ من يوم ٣ سبتمبر ١٨٩٨م بدلاً من أول سبتمبر.

والطريف فى الوثيقتين السابقتين أن التعديل جاء حتى لا تبدأ الإجازة من يوم الخميس الموافق ١ سبتمبر ثم يليه يوم الجمعة الموافق ٢ سبتمبر وهو إجازة رسمية، رغبة من محمد عبده فى ألا يحتسب يوم الجمعة ضمن إجازته المستحقة وهنا نجد أن الإمام محمد عبده يتشابه مع غيره من الموظفين فى الدولة.

وإجمالاً حاول البحث أن يقدم محاولة لقراءة الوثائق الرسمية الموجودة بداخل ملف *محمد عبده*، واستخدامها للإجابة عن الأسئلة التى يطرحها التاريخ، ولا أدعى أننى قدمت قراءة يمكن الركون إليها بشكل نهائى، ولكنها محاولة للتنقيب وفتح الباب أمام المزيد من الدراسات عن التطور المؤسسى والتاريخى الذى أفرز دار الإفتاء، والعلاقة بين الإفتاء والسياسة فى تلك الفترة ـ وكيف يمكن استخدام الفتاوى كمصدر لدراسة الفكر السياسى.

الوثائق :

وثيقة رقم (١)

إقرار موقع من محمد عبده ببيان ممتلكاته

٢

املاك منزل القائم بالشارع الإسماعيلي التابع لقسم السيدة زينب

والملك [illegible] و [illegible] بطريقة الرهن منها واقع في زمام محلة نصر والملحقة

الأخرى واقعة في زمام لقانة وكلاهما تابع لمركز شبراخيت بمديرية البحيرة

محمد عبده [illegible]

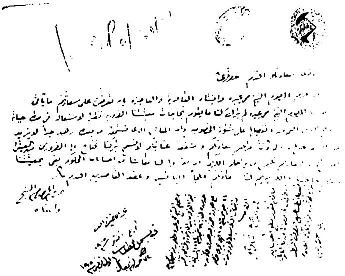
[illegible] محمد عبده

[illegible] ١٩٠[illegible]

وثيقة رقم (٢)

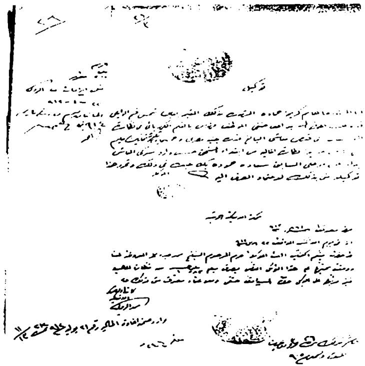
التماس من أرملة الإمام محمد عبده إلى

ناظر المالية تطلب فيه معاشًا من إحسانات الحكومة



وثيقة رقم (٣)

توكيل من أرملة الإمام محمد عبده إلى السيد حنفى الموظف فى نظارة الأشغال فى قبض معاشها بدلا عن موكلها السابق



وثيقة رقم (٤)

إفادة من الحقانية إلى رئيس محكمة الاستئناف

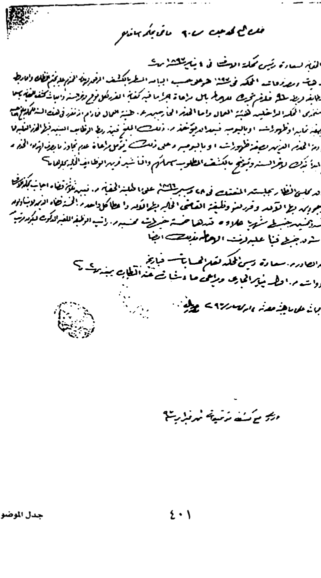
بخصوص ربط ماهيات ومصروفات المحكمة

[illegible]

وثيقة رقم (٥)

تعديل تاريخ استلام وظيفة مفتى الديار المصرية

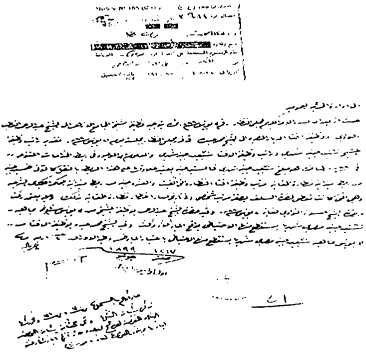
من تاريخ ٥ يونيو ١٨٩٩ إلى ٣ يونيو ١٨٩٩



وثيقة رقم (٦)

تقدير راتب وظيفة مشيخة الأزهر

وراتب وظيفة الإفتاء



الهوامش

(١) رؤوف عباس: الأوراق الخاصة مصدرا لتاريخ مصر المعاصر (بحث من بحوث مؤتمر أدوات البحث فى الأرشيف ـ مجلة عربيكا القاهرة . دار الوثائق القومية) ٢٠٠٠ م ، ص ص ١١٧ ـ ١٢٢.

(٢) خالد فهمى: محمد على وابرهيم باشا: علاقة فريدة ، جريدة الشروق بتاريخ ٢٢/ ٥/ ٢٠٠٩، ومتاحة أيضًا على الموقع التالى: news .com /content data www.shorouk .aspx

(٣) رؤوف عباس: المرجع السابق ص ١١٧ ـ ١٢٢

(٤) حول نوبار باشا انظر: روبرت هنتر: مصر الخديوية نشأة البيروقراطية الحديثة ، ترجمة: بدر الرفاعى. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومى للترجمة٦٣٧)، ٢٠٠٥ ص ص ٢٤٦.

(٥) عماد أبو غازى: وثائق الحركة الشيوعية المصرية منذ نشأتها إلى عام ١٩٦٥ (الروزنامة) ـ الحولية المصرية للوثائق ، العدد الأول ،٢٠٠٣، ص ص ٢٣١ ـ ٢٦٥.

(٦) رؤوف عباس: المرجع السابق ، ص ١٢٠.

(٧) دار المحفوظات العمومية بالقلعة: ملفات العاملين : ملف محمد عبده رقم ٢٢٦٧٩/ ٨٧٣/ ٤/ ٤٢.

(٨) محمد الحداد: محمد عبده: قراءة جديدة فى خطاب الإصلاح الدينى. بيروت دار الطليعة، ٢٠٠٣ م ، ص٢٤٠.

(٩) زكريا سليمان بيومى: التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين دراسة تاريخية فى فكر الشيخ محمد عبده. مصر الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣، ص ص ٥ ـ ٦.

(١٠) لتتبع وظيفة الإفتاء فى مصر انظر: حميدان عميد الله الحميدان: الحركة الفقهية فى مصر خلال عصر التابعين ـ الرياض. مجلة جامعة عبد العزيز للآداب والعلوم الإنسانية مج ٢، ص ٢٧٩.

(١١) ملف محمد عبده ـ فرمان تعيين محمد عبده مفتيًا للديار المصرية ملف رقم ٤٢٦٧٩/ ٨٧٣/ ٤٢

(١٢) أمينة البندارى: مرايا (مقعرة): محمد عبده فى عيون الآخرين الكتب ـ وجهات نظر، مج ٧،ع ٧٩ (أغسطس ٢٠٠٥) ص ص ٦٥ ـ ٦٨، متاحة أيضا على الموقع التالى: www.shorauknews.com
تاريخ الاطلاع فى ١٢/ ١٢/ ٢٠٠٨.

(١٣) حول نظام الإفتاء فى مصر انظر: ليلى عبد اللطيف أحمد: الإدارة فى مصر فى العصر العثمانى، القاهرة ١٩٧٨ ,ص ص١٢ـ١٣.

(١٤) ملف محمد عبده: وثيقة تعيين محمد عبده مفتيًا للديار المصرية، ملف رقم٤٢٦٧٩/ ٨٧٣/ ٤/ ٤٢.

(١٥) بداية من الشيخ حسونة النواوى ثم الشيخ محمد عبده وصولا إلى الشيخ على جمعة انظر www.wikipedia.org تاريخ الاطلاع فى ٢٠/ ١٢/ ٢٠٠٨ .

(١٦) حول دور محمد عبده الإصلاحى انظر: السيد يوسف : رائد الاجتهاد والتجديد فى العلم الحديث: الإمام محمد عبده. القاهرة ـ الهيئة العامة للكتاب المصرية ٢٠٠٧، ص ص ١٥٦.

(١٧) حول مكونات ملفات العاملين فى الحكومة المصرية (معاش + خدمة)انظر: إنصاف عمر مصطفى: من كنوز دار المحفوظات العمومية : ملفات الموظفين فى الحكومة المصرية (بحث مقدم فى ندوة مائة وخمسون عامًا على الدفتر خانة المصرية وخمسون عامًا على إنشاء دار الوثائق القومية) ٢٠٠٥ م.

(١٨) حول تفسير سياق إنتاج الوثائق انظر: مجدى جرجس: منهج الدراسات الوثائقية وواقع البحث فى مصر، مجلة الروزنامة ـ الحولية المصرية للوثائق، دار الكتب والوثائق القومية،العدد رقم ٢، القاهرة ٢٠٠٤.

(١٩) للمزيد عن المنهج الإصلاحى للإمام انظر: محمد عمارة: المنهج الإصلاحى للإمام محمد عبده، الإسكندرية مكتبة الإسكندرية ، ٢٠٠٥، ص ص ٣٥ ـ ١٠٩.

(٢٠) عماد بدر الدين أبو غازى: الوثائق وإعادة إنتاج المعرفة التاريخية حول العالم العربى (بحث فى ندوة إنتاج المعرفة عن العالم العربى: ينظمها مركز العالم العربى للدراسات ببريطانيا مع المجلس الأعلى للثقافة فى مصر ٢ ـ ٤ يوليو ٢٠٠٧.

(٢١) خالد زيادة: المصطلح الوثائقى فى سجلات المحاكم الشرعية ـ القاهرة المجلس الأعلى للثقافة ، ٢٠٠٨، ص ٩.

(٢٢) ملف الإمام محمد عبده، رقم ٢٢٦٧٩/ ٨٧٣/ ٢٤ .

(٢٣) حول قدم منصب الإفتاء انظر: ابن قيم الجوزية (شمس الدين عبد الله أبى بكر): إعلام الموقعين عن رب العالمين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د. ت ٢٤ جزءًا، ج ١ ص ٨.

(٢٤) الإفتاء فى مصر منذ نشأة وظيفة المفتى انظر: منال سعيد محمد: سجلات الإفتاء دراسة وثائقية ـ أرشيفية (رسالة ماجستير) غير منشورة ـ جامعة القاهرة آداب ـ بنى سويف ـ كلية الآداب ١٩٩٧ م ص ٣٣ وما بعدها.

(٢٥) حول تنقلات مقر دار الإفتاء (كمؤسسة) انظر: فتحى حافظ الحديدى: الأصول التاريخية لمؤسسات الدولة والمرافق العامة بمدينة القاهرة، دار المعارف، القاهرة ٢٠٠٧، ص ص ٦٨ ـ ٦٩.

(٢٦) القلقشندى (أحمد بن على) صبح الأعشى فى صناعة الإنشاء، لبنان بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤ج ، ج٨ ، ص ٢٠٠.

(٢٧) محمد نور فرحات: القضاء الشرعى فى مصر فى العصر العثمانى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨١.

(٢٨) القاضى والمفتى فى العصر العثمانى، انظر: صوفى أبو طالب: تطبيق الشريعة الإسلامية فى البلاد العربية القاهرة : دار النهضة العربية، ٩٩٠١، ص ٢٣٦.

(٢٩) عبد العزيز محمود شادى: العلاقة بين الإفتاء والسياسة فى مصر ١٩٨١ ـ ١٩٩٤ (رسالة دكتوراه غير منشورة) جامعة القاهرة ـ كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٩٩ م ص ص ١٨ـ ٢١.

(٣٠) عن محمد عبده فى عيون الدراسين الفرنسيين انظر: أمينة البندارى: مرجع سابق، ص ص ٦٥ ـ ٦٨.

(٣١) لمعرفة المزيد عن الشيخ حسونة النواوى وسبق إقالته انظر: محمد عبد اللطيف حمود البنا: الاختلافات الفقهية لدى الاتجاهات الإسلامية المعاصرة (رسالة ماجستير غير منشورة) جامعة القاهرة ، كلية دار العلوم ١٩٩٧ سنة ص ٩٤ وما بعدها.

(٣٢) السيد يوسف: المرجع السابق ص ص ٤٠ ـ ٤١.

(٣٣) على شلبى: دور القوى الاجتماعية فى الثورة العرابية (بحث فى كتاب مصر للمصريين مائة عام على الثورة العرابية) ـ مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية الأهرام ١٩٨١ ص ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٣٤) موقف محمد عبده من الثورة العرابية، انظر: محمد عمارة : الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، دار الشروق القاهرة ٢٠٠٦، (الكتابات السياسية) ص ص ٤ ـ ٣٤.

(٣٥) السيد يوسف: مرجع سابق ص ص ٤٠ ـ ٤١.

(٣٦) انظر وثيقة رقم (١).

(٣٧) مصطفى القونى، أمين مصطفى عفيفى: تاريخ إقليم مصر السياسى الاقتصادى. ط٦. القاهرة ، ١٩٥٩م ص ١٧٦.

(٣٨) انظر وثيقة رقم (٢).

(٣٩) انظر وثيقة رقم (٣).

(٤٠) انظر وثيقة رقم (٤).

(٤١) راشد البراوى، محمد حمزة عليش: التطور الاقتصادى فى مصر العصر الحديث ، ط٣. القاهرة ، مكتبة النهضة العربية، ١٩٤٨ ص ١٦٩.

(٤٢) وثيقة رقم (٥).

(٤٣) وثيقة رقم (٦).
(٤٤) ملف محمد عبده، رقم ٢٢٦٧٩/ ٨٧٣/ ٤/ ٤٢
(٤٥) ملف محمد عبده ، رقم ٢٢٦٧٩/ ٨٧٣/ ٤/ ٤٢

من تراث المستشرقين:
الإسلام والتجديد فى مصر لتشارلز آدمس
رؤية نقدية

أحمد زكريا الشلّق(*)

يعد كتاب (الإسلام والتجديد فى مصر) من الكتب المهمة التى قدمها المستشرقون الذين اهتموا بدراسة قضية التجديد فى العالم الإسلامى، ومن ثم فهو جدير بالمراجعة والدرس، وهذه الجدارة نشأت من طبيعة موضوعه المهم، الذى يتعلق بتحديث المجتمع المصرى، كما نشأت من اعتباره عملاً رائدًا وتأسيسيًا فى مجاله، حيث قدم عام ١٩٢٨ دراسة مبكرة لحركة التجديد الإسلامى، أو حركة الإصلاح الإسلامى، التى أسسها محمد عبده، وتعهدها تلاميذه بالرعاية والاهتمام من بعده، فضلاً عن أن هذا الكتاب يوفر معرفة تاريخية بحقائق هذه الحركة وتلك المدرسة، ومصادرها ورجالها ومصنفاتهم وما أنجزته، مما يفتح آفاقًا لمزيد من الدراسة والبحث، وهو ما يشير إلى أن ما من دراسة تناولت هذه الحركة إلا واستعانت به ضمن مراجعها الأساسية . ذلك أن المعرفة التى قدمها هذا الكتاب كانت أساسًا انطلقت منه كتابات تالية، عربية وأوربية، تناولت جوانب عديدة ومتعمقة، ورؤى نقدية مختلفة لموضوعه، وما زالت هذه الكتابات تترى كلما «حزبت» المجتمع الإسلامى أزمة أو قضية من قضايا العصر، ومتجددات الزمان.

(*) أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر، كلية الآداب ، جامعة عين شمس.

وأود الإشارة إلى أن الكتاب فى لغته الأصلية ـ الإنجليزية ـ يحمل عنوانًا دالاً على موضوعه فى غير لبس ولا غموض، والعنوان الذى اختاره له المترجم، وهو "الإسلام والتجديد فى مصر"، يوضح تفضيله لكلمة "التجديد" فى ترجمة مصطلح Modernism باعتبارها أقرب إلى موضوع الكتاب، فيما لو ترجمت على أنها المذهب الحديث أو "الحداثة" التى يؤثر كتاب زماننا استخدامها..

وفى تقديرى أنه أول كتاب يؤرخ لدور الإمام محمد عبده وفكره ومدرسته من وجهة نظر استشراقية، بدءًا بجذورها التى نبتت أثناء وجود الأفغانى فى مصر، وبتأثير منه ـ ضمن مؤثرات أخرى ـ واستوت على سوقها مع أوائل القرن العشرين، لتتفرع بعد ذلك ويظهر فيها أكثر من اتجاه كما يوضح مؤلفنا، الذى يقف بنا، عند الشيخ على عبد الرازق وكتابه "الإسلام وأصول الحكم" كآخر ثمرة عاصرها المؤلف، لتلك المدرسة.. ورغم رؤية المؤلف الخاصة وتصنيفاته، التى قد لا يتفق البعض معه فيها، إلا أنه قدم رؤية لمدرسة فكرية إصلاحية واضحة الخصائص والسمات، على الرغم من أنها انتهت إلى فروع واتجاهات متباينة، فإنها استقت جميعًا من نبع الإمام محمد عبده.. وقد أوضح المؤلف ذلك فى فصوله الأخيرة على نحو خاص..

* * * *

لقد وضع هذا الكتاب المستشرق الأمريكى الدكتور تشارلز آدمس (١٨٨٣ ـ ١٩٤٨) بوصفه دراسة تمهيدية لترجمة قدمها بالإنجليزية لكتاب الشيخ على عبد الرازق: "الإسلام وأصول الحكم" نال بهما ـ الدراسة والترجمة ـ درجة الدكتوراه فى الفلسفة من قسم دراسات العهد القديم بجامعة شيكاغو بالولايات المتحدة الأمريكية. ورأى أن ينشر الدراسة فى هذا الكتاب، وإن لم يقدر له أن ينشر الترجمة.

ومؤلفنا ولد فى بنسلفانيا، وتلقى دراسته الجامعية فى كلية وستمنستر، ثم حضر إلى مصر ليقيم فيها نحو ست سنوات بين عامى (١٩٠٩ ـ ١٩١٥) ولم يكن قد جاوز ستًا وعشرين عامًا، أى أنه جاء بعد وفاة الإمام محمد عبده

بسنوات أربع والتقى بالكثير من زملائه وتلاميذه الذين كتب عنهم. كما تابع بدأب ما كتبوه، فأرخ لمن عاصرهم من الكتاب والمثقفين والمفكرين.

وقد عاد آدمس إلى بلاده ليستكمل دراسته للغة العربية والدراسات الإسلامية، فدرس فى جامعة هارفارد على يد الأستاذ مكدونالد، ثم انتقل إلى جامعة شيكاغو حيث استكمل دراسته، وسجل رسالته للدكتوراه مع الأستاذ مارتن سبرنجلنج أستاذ الفلسفة واللغات والآداب السامية بها، حيث حصل على شهادتها عام ١٩٢٨ التى تمثلت فى هذا الكتاب الذى نشرته مدرسة الدراسات الشرقية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة. وكان لدراسته العميقة للغة العربية وآدابها واتساع ثقافته الإسلامية أثره فى العودة إلى مصر مرة أخرى ليمارس التدريس فى المدرسة اللاهوتية بالعباسية فى القاهرة وليصبح مديرًا لها، بل لقد انتدب عميدًا لمدرسة الدراسات الشرقية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة عام ١٩٣٩، وربما كانت آخر وظائفه عندما اختير مديرًا لمعهد الدراسات الآسيوية فى جامعة ماك جيل (حسبما ذكر نجيب العقيقى فى كتابه عن المستشرقين).

ورغم أن الدكتور آدمس كان أكاديميًا، إلا أنه قضى جل حياته فى التدريس وتقلب فى وظائفه الإدارية، مما استأثر بجهوده أكثر من اهتمامه بالتأليف العلمى، فباستثناء عدد قليل من الدراسات التى نشرت له فى مجلة عالم الإسلام بين عامى ١٩٢٩ـ ١٩٤٦، فإن هذا الكتاب هو مؤلفه الوحيد، وأهم مقالاته هذه كانت: محمد عبده مصلحًا (١٩٢٩)، اتجاه التفكير فى مصر اليوم (١٩٤٤)، الدين المقارن فى جامعة الأزهر (١٩٤٥) ثم أبو حنيفة رائد التحرر والتسامح فى الإسلام (١٩٤٦).

* * * *

ومن الطبيعى أن يمهد المؤلف لنشأة هذه المدرسة بالحديث عن الأفغانى ودوره فى مصر على نحو خاص بين عامى (١٨٧١ـ ١٨٧٩) ؛ حيث يرى أنه: "كان الدافع الأول للحركة المصرية الوطنية، التى ساء ختامها بفشل الفتنة العرابية.." وربما يكون الأدق لو ذكر أن نشاط الأفغانى فى مصر كان "واحدًا" من العوامل التى

أدت إلى قيام "الثورة" الوطنية المعروفة بالعرابية، التى دأبت الكتابات الغربية على وصفها بالفتنة أو العصيان العسكرى، لكن تبقى الملاحظة التى أبداها المؤلف فى نهاية الفصل الأول، ذات مغزى مهم، حين ذكر أنه رغم أن أفكار الأفغانى "السياسية المتطرفة" وجدت أرضًا خصبة بين الشباب الوطنى المصرى، إلا أن "الإصلاحات الأساسية" التى نادى بها، والتى تحتاج قدرًا أوفر من الهدوء والتى كان أنصارها قليلين، قد اتضحت على نحو خاص فى أفكار محمد عبده وأعماله..

ومن هذه الخلفية ينتقل المؤلف ليترجم لمحمد عبده فى ثلاثة فصول، يعقبها بثلاثة أخرى عن أفكاره وتعاليمه، ليحتاز الإمام معظم فصول الكتاب العشرة. ومؤلفنا إذ يترجم لحياة الإمام منذ بداية تكوينه وإعداده العلمى لا يفتأ يتابع ميلاد أفكاره وآرائه منذ شبابه المبكر والتى بدأ يُعرف عن طريقها كمجدد وسط البيئة الأزهرية، وكيف بدأ يُعنى بإصلاح المجتمع بعد أن كان غارقًا فى تأملات صوفية عزلته عن المجتمع، وفى دأب ومثابرة يتابع آدمس رحلة الإمام عالمًا بالأزهر ومعلمًا ومحررًا "بالوقائع" كاشفًا عن مغزى دروسه ومقالاته مما يفصح عن "شدة اهتمامه برقى أمته وإقامة نهضتها على أسس حقيقية ثابتة بينما كان غيره يسرف فى محاكاة الأوروبيين".

ويخوض المؤلف مع محمد عبده غمار الثورة العرابية ودوره فيها؛ ليتفق مع رشيد رضا و"ولفرد بلنت" على أن الإمام كان غير راضٍ عن الثورة العسكرية وإن اضطر إلى تأييدها، باعتباره إصلاحيًا وليس ثوريًا.

ثم ينتقل مع محمد عبده إلى منفاه فى باريس، وزياراته لأوروبا ليوضح أنه شاهد فى رحلاته مدنية أوروبا ونهضتها بنفسه دون واسطة، بعد أن كان قد قرأ عنها، كما أن رحلاته لعدد من البلاد الإسلامية قد كشفت له عن أسباب ضعفها وتأخرها، ثم يكرر زياراته لأوروبا ويذكر: "ما من مرة أزور أوروبا إلا يتجدد عندى الأمل فى تغيير حال المسلمين إلى خير منها". وفى المرحلة الأخيرة من حياة الإمام تحدث عن دوره الإصلاحى فى المؤسسات التى عمل بها كالأزهر ودار الإفتاء والمحاكم الشرعية ومجلس شورى القوانين، ودفاع الإمام عن الإسلام من

خلال ردوده على كل من "هانوتو وفرح أنطون"، ممهدًا بذلك لمعالجته لآراء الإمام عن الفلسفة، وعن العقل والعلم والعلاقة بين الدين والعلم، وبين الدين والعقل، ولكن اللافت هنا أن آدمس يذكر أن الإمام فى أثناء عرضه لبعض المسائل التى أثارها العلم الحديث كأصل الكون والحياة الطبيعية، حاول تأويل ما ورد فى القرآن الكريم عن أصل الإنسان تأويلاً يتوافق مع نظرية داروين، وأن دفع الله الناس بعضهم ببعض هو من السنن العامة والتى يعبر عنها فى هذا العصر بتنازع البقاء... وعمومًا فإن آراء الأستاذ الإمام بشأن هذه القضايا خضعت لتأويلات ودراسات نقدية عديدة..

ويفرد المؤلف الفصول الثلاثة المتبقية لدراسة خط تفرد به محمد رشيد رضا من فكر الإمام محمد عبده عبر عن تفسيراته وآرائه من خلال مجلة المنار التى رأى المؤلف أن صاحبها أراد بها نشر تعاليم الإمام وإصلاحاته، لكنه أثبت أن رشيد رضا وكتاب المنار تميزوا بالإصلاحات الدينية بشكل خاص ، ذلك أن الاهتمام الأول فى تاريخ الحركة الإصلاحية كان المجال الدينى، بوصفه يتناول نواحى حياة المسلمين كافة. وقد درج المؤلف على استخدام مصطلح "حزب المنار" مشيرًا بذلك إلى أولئك الذين تأثروا بتعاليم الإمام وكانت لهم حظوظ متفاوتة من حركته الإصلاحية، لكنهم أيضًا ليسوا أولئك الذين كانوا يكتبون فى "المنار": لأن كثيرين منهم انخرطوا فى الجمعيات الأدبية والخيرية والسياسية، لكنهم اشتركوا، بدرجة أو أخرى فى الإصلاحات التى نادى بها الإمام. وأضاف رشيد رضا أنهم أصحاب ظلال مختلفة من التفكير، وأن بعضهم يميل إلى أهل السنة والمحافظة على القديم والبعض الآخر كانوا يميلون مع الأحرار دعاة العصرية..

ورغم أن آدمس يفطن إلى أن ثمة اتجاهين واضحين برزا بين تلاميذ الإمام، إلا أنه جمعهم تحت سقف "حزب المنار" وقد لا نتفق معه فى ذلك، من زاوية أنه جمع الأزهريين الذين أيدوا حركة الإمام، وكذلك كتاب المنار من السائرين على خط صاحبها، والذين يمكن أن تنطبق عليهم التسمية، جمع بين هؤلاء وبين عدد من أصحاب المناصب والأدباء والسياسيين والمصلحين الاجتماعيين (خصوصًا المنتمين إلى حرب الأمة) كلطفى السيد وفتحى زغلول وقاسم أمين وغيرهم من

ذوى الأفكار التحررية، جمعهم تحت العنوان الذى ارتضاه.. إنهم جميعًا ـ فى تقديرنا ـ مدرسة الإمام محمد عبده، أصدقاؤه وتلاميذه، وليسوا "حزب المنار" وجماعة رشيد رضا الذى وصفه المؤلف بأنه برهن على أنه أشد محافظة من أستاذه وأقل تسامحًا منه؛ وأنه لذلك لم يكن فى مقدوره الاحتفاظ بذلك النفوذ القوى على المفكرين من شباب الجيل.. المهم أن كاتبنا يواصل تتبع هذه المدرسة فى الفصل الأخير ليصل بنا إلى الجيل الذى عاصره من هؤلاء المحدثين، الذين كانوا فى سن الشباب عندما توفى الإمام "ثم أظهروا نزوعًا فائقًا إلى التجديد والتقدم قد يصل أحيانًا إلى التطرف فى الحرية"، ممن كانوا أكثر اتصالاً بالغرب. وقد تخير المؤلف ثلاثة منهم ليمثلوا هذا الجيل وهم: مصطفى عبد الرازق وطه حسين وعلى عبد الرازق.

* * * *

ومن الواضح أن اهتمام الدكتور آدمس بقضية الخلافة فى الإسلام كان كبيرًا، شأنه شأن عدد من المستشرقين الذى راحوا يبحثون فى أصول ونظام الحكم فى العالم الإسلامى، ربما منذ وضع "توماس أرنولد" كتابه الشهير عن الخلافة عام ١٩٢٤، والذى قيل إن الشيخ على عبد الرازق تأثر بفكرته عندما وضع كتابه عن "الإسلام وأصول الحكم" فى العام التالى، تلك الفكرة التى مؤداها انتفاء أية أدلة شرعية من الكتاب والسنة تبرر وجود نظام سياسى للخلافة يستند إلى نظرية إسلامية، وأن الخلافة ليست إلا مؤسسة تاريخية مبتدعة، بل إنها ذات طبيعة استبدادية.. إلخ.

ومن هنا كان اهتمام أدمس بكتاب الشيخ على عبد الرازق الذى صدر فى أواسط عام ١٩٢٥ وهو الاهتمام الذى دفعه إلى ترجمته على نحو ما أشرنا، والذى اقتضى منه أن يبحث فى الأصول الفكرية للكتاب ومؤلفه، ومن ثم اتسعت دائرة دراسته. والتى رأى أن يبدأها منذ نشأت الحركة الإصلاحية الحديثة فى مصر، واتسعت معه دائرة البحث والتقصى والتتبع، وانشغل، ليس بمجرد البحث عن أصول فكرة معينة، وإنما بدراسة أفكار تيار إصلاحى كامل وممتد، ولعله كان مؤمنًا بأنه لا فكرة مؤثرة، أو صادمة، تنشأ من فراغ، وأن ثمة تطورًا فكريًا،

ومناخًا جديدًا "محدثًا" هو الذى أبرزها، حتى لو انخلعت عن جذورها الأولى واتجهت، بجرأة، اتجاهًا جديدًا، فالأفكار تتوالد وتظهر فى سياقات جديدة، قد تتناقض حتى مع أصولها.. لذلك راح مؤلفنا يستكشف تلك الجذور التى خلقت مناخًا أدى إلى ظهور قاسم أمين ومنصور فهمى وعلى عبد الرازق وطه حسين.

والحاصل أن آدمس رأى أن هذه الحركة العصرية التى كان لمحمد عبده الفضل الأكبر فى تأسيسها، تنطلق من كون الإسلام دينًا عامًا يناسب البشر جميعًا، ويلائم جميع العصور والثقافات، وأن هذه الحركة ترتكز على فكرة ضرورة تحرير فهم الدين من قيود التقليد الممعنة فى الجمود، والتى لم تعد تناسب العصر، ومن ثم ضرورة القيام بإصلاحات تجعل الإسلام منسجمًا مع متطلبات الحياة الحديثة وتعقيداتها، ورأى آدمس أن هذه الحركة اتخذت طابع الإصلاح الدينى، وأنها تستمد إلهامها وتوجيهها من اعتبارات دينية، كما أنها كانت تستند إلى أمرين واضحين: تحرير الفكر من قيود التقليد، وفهم الدين فى بساطته على طريقة السلف قبل ظهور الخلاف وكسب معارفه من ينابيعها الأولى، واعتبارها ضمن موازين العقل البشرى، التى وضعها الله لتضبطه وترد من شططه، وأنه بهذه المثابة يعد صديقًا للعلم، باعثًا على البحث فى أسرار الكون..

لقد رأى محمد عبده أنه لا يوجد شىء فى روح الحضارة الحديثة أو منجزاتها العلمية يتناقض مع الإسلام الصحيح إذا أمكن فهمه فهمًا سليمًا، وأن العقل ضرورى للدين، يهدى إليه، وأن الدين ضرورى للعقل، يكمله ويقوِّمه، والإسلام الصحيح يفتح صدره للعلم ويدعو إليه، لأن العلم يكشف أسرار الكون مما يفضى إلى معرفة الله وإجلاله.. وفى تفسيره جعل محمد عبده يحاول التوفيق بين أصول الإسلام ونظريات المدنية الحديثة، لكنه كان يرى أن إصلاح أوضاع المسلمين عن طريق دينهم أصح وأسهل من إصلاحها عن طريق الاحتكام إلى العقل ومقياس المنفعة والأخذ بأساليب المدنية الأوروبية، لذلك سعى إلى إيقاظ الشعور الدينى وحث المسلمين على إصلاح أنفسهم، إلى جانب دعوته إلى اجتهاد يعتمد على العقل والدين معًا..

ويلاحظ أن مؤلفنا كان يرى أن حركة الإصلاح والتجديد الإسلامية فى مصر والتى قادها الأفغانى ومحمد عبده بدت كحركة واضحة المعالم خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وأنه بالغ فى نسبتها إلى جهود الأفغانى حيث ذكر أن الدافع الأول إليها لم ينشأ فى مصر ذاتها، وإنما كان صدى لتعاليم الأفغانى وأثرًا من آثاره ـ على حد تعبيره ـ حيث كان، إلى جانب دعوته لفكرة الجامعة الإسلامية، مدافعًا شديد المراس عن الإصلاح الشامل للعالم الإسلامى، وأضاف آدمس أن هذه الدعوة التى بثها فى مصر حين أقام فيها خلال الفترة (١٨٧١ ـ ١٨٧٩) أثرت فى محمد عبده تأثيرًا عميقًا، وهو أمر انتقده مترجم الكتاب (عباس أفندى محمود الذى كان تلميذًا للشيخ مصطفى عبد الرازق فى قسم الفلسفة بالجامعة) موضحًا أن آدمس بذلك يرد أصول النهضة المصرية إلى مؤثرات خارجية لا دخل للبلاد فيها، ويتجاهل العوامل الذاتية الكامنة فى مصر ذاتها والتى تنهض بها، وأضاف أن الأفغانى مهما أوتى من سلطان روحى لا يستطيع أن يدفع أمة أو يحدث فيها نهضة ما لم تتوافر لديها شروط تجعلها مستعدة لقبولها.. غير أن مترجمنا يوقعنا فى شرك "المركزية الأوروبية" حين يرد أصول النهضة المصرية الحديثة إلى أوروبا، التى أسس محمد على المدارس على طراز مدارسها وأوفد إليها بعوثه العلمية التى اقتبست من علوم الغرب وعاداته وتقاليده الكثير..

والواقع أن هناك من يشايع آدمس فى ذلك، كما أن هناك من يفسر نشأتها باعتبارها رد فعل للتهديد الغربى للمجتمع الإسلامى، سواءً من جانب الغرب الحضارى أو من جانبه الإمبريالى، غير أن مؤلفنا نحى موضوع الإمبريالية جانبًا وصب جلَّ اهتمامه على تحدى الغرب الحضارى، باعتباره آثار ردود فعل متباينة، كان أهمها أن هذا النموذج الحضارى كشف بتفوقه وهيمنته عن ضعف العالم الإسلامى وتخلفه.. بل إن "هاملتون جب" فى كتابه "الاتجاهات الحديثة فى الإسلام" (١٩٤٥) رأى أن حركة التجديد العصرية هذه كانت وليدة الليبرالية الأوروبية، وأنها لذلك تفسر الإسلام فى ضوء القيم الليبرالية الإنسانية.. وفى تقديرنا أن حركة التجديد هذه كانت نتيجة لهذه العوامل جميعًا.. وليست وليدة هذا العامل أو ذاك..

إن نقطة البداية فى تفكير تشارلز آدمس كانت قضية الخلافة التى أثارها كتاب على عبد الرازق والذى رأى ـ كما أشرنا ـ أن يترجمه، وأن يقوم بتلك الدراسة التى قدمت تاريخًا "شبه حصرى" لمحمد عبده ومدرسته، والتى حاول فيها أن يقدم رؤيته للعلاقة بين أفكار على عبد الرازق وبين فكر الأستاذ الإمام. ولذا عكف المؤلف فى الفصل الأخير، الذى تناول فيه الجيل المعاصر (له) من المحدثين، على تحليل كتاب "الإسلام وأصول الحكم" فعرض لأهم أفكاره، وراح يلتمس شواهد ليوضح صلتها بتعاليم محمد عبده، ليخلص إلى أن "ثمة مشابهة روحية وعقلية بوجه عام، لا فى أمر خاص معين" ثم أنشأ يوضح ذلك بأن هناك كثيرًا من وجوه الشبه التى ربما دلت على أن على عبد الرازق تأثر تأثرًا قويًا بآراء الشيخ محمد عبده "وتشرب الكثير من روحه".

والحاصل أن مؤلفنا جعل يوضح هذ التشابه بقرائن شكلية، منها مثلاً أن عليًا تبنى منهجًا تاريخيًا عند دراسته لموضوع الخلافة منذ صدر الإسلام وأنه يشابه بذلك محمد عبده عندما وضع مقدمة تاريخية صدر بها "رسالة التوحيد"، ومنها أن عليًا يتصور الإسلام دينًا روحيًا مثل محمد عبده، ويسلّم مثله بإمكان خضوع الناس جميعًا إلى دين واحد يؤلف بينهم وينظمهم فى وحدة دينية، وإن كانوا يختلفون فى وحداتهم السياسية، كما يتشابهان فى استقلال التفكير وبعد النظر، ومخالفة من لا يعرفون من الدين إلا صورة جامدة.

ولكننا سنناقش هنا حقيقة تتعلق بقول أدمس بأن الشيخ على يتصور الإسلام دينًا روحيًا مثل محمد عبده، وإن كان يفرق بين الدين والدولة، بينما لم يقل محمد عبده بذلك.. ذلك أن عليًا كانت له آراء أكثر حرية وأشد خروجًا على القديم من أستاذه، بحسب تعبير آدمس، الذى يفسر ذلك بظهور تأثير علوم الغرب ونظرتها النقدية فى فكر على عبد الرازق، الذى أبدى تبرمًا بطريقة كتاب التراجم ومؤرخى الإسلام ومناهجهم ومذاهبهم ، عندما تناول موضوع الخلافة.

وفى تقديرنا أن تشارلز آدمس لم يبد اهتمامًا واضحًا برأى الأستاذ الإمام فى موضوع الخلافة، وهو ما يقع فى صلب موضوعه، رغم أن كتابات الإمام كانت متاحة فى زمنه، ذلك الرأى الذى طوره على عبد الرازق، وأحدث به تلك الضجة

المعروفة خلال العشرينيات من القرن الماضى، فاكتفى آدمس بقوله إن "عليًا كان يفرق بين الدين والدولة بينما لم يقل محمد عبده بذلك.. فالمعروف أن الإمام كان ينكر بشكل قاطع أن يكون الإسلام قد نص على قيام سلطة دينية فى المجتمع على أى صورة كانت، وقد ذكر فى ردوده ومقالاته التى نشرت ـ فيما بعد ـ تحت عنوان "الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية" أن الإسلام ليس فيه سوى سلطة الموعظة الحسنة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وهى سلطة خولها الله حتى لأدنى المسلمين "فليس فى الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه.. والحاكم فى المجتمع المسلم حاكم مدنى من جميع الوجوه" وإن أكد أن مدنية السلطة السياسية فى المجتمع لا تتنافى مع وجود الشرع إلى جانب الدين، فالإسلام دين وشرع وحدود وحقوق، وتقتضى حكمة التشريع وجود قوة لإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام، وتلك القوة يمثلها السلطان أو الخليفة نائبًا عن الأمة باعتباره حاكمًا مدنيًا، ولا يجوز أن تعتبر سلطة الخليفة عند المسلمين مثل سلطة "الثيو كراتيك" أى السلطان الآلهى كما عند الإفرنج..

بل أكثر من هذا فإن محمد عبده لا ينفى السلطة الدينية عن القيادة السياسية فحسب، وإنما ينفى اعتراف الإسلام بها للمؤسسات المسئولة عن القضاء والإفتاء وقيادة العلماء (كما يذكر محمد عمارة فى دراسته التمهيدية للأعمال الكاملة للإمام) فقد ذكر الإمام أن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وسلطات هؤلاء سلطات مدنية قدرها الشرع الإسلامى ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعى حق السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه.. صحيح أن محمد عبده لم يكن من أنصار زوال الخلافة –السلطنة العثمانية، بل كان يرى ضرورة إصلاحها، وأن تقف عند حدود السلطة الروحية لتلعب دورًا فى الحفاظ على التضامن الإسلامى والرقى الأدبى للمسلمين، على الرغم من أنه كان قليل الثقة فى قدرة الأتراك على ذلك، وربما كان اعترافه بوجود الخلافة وبأهمية الحفاظ على الدولة الإسلامية يرجع إلى كونه يعتقد بأن بقاءها يمثل حائطًا لعرقلة المد الاستعمارى الغربى الذى يحيق بالعالم الإسلامى، من خلال حفاظها على سلطان الدين..

وإذا كان آدمس يرى أن على عبد الرازق قد تأثر بتعاليم الإمام محمد عبده على نحو ما، وأنه تجاوزها فى كثير من الأمور، وعلى الأخص فى موضوع الخلافة، وفصل الدين عن الدولة، ففى تقديرى أن السبب الرئيسى فى ذلك أن مرجعيته لم تكن الدين ـ رغم نشأته الدينية ـ وإنما كانت حداثة العصر، أو العصرية.. فقد قضى على عبد الرازق شطرًا من شبابه الباكر فى الأزهر، وحضر خلالها بعضًا من دروس الإمام، لكن هذا الشطر كان كافيًا ليقطع صلته بالأزهر، فى الوقت الذى جذبته فيه محاضرات المستشرقين فى الجامعة المصرية، وبخاصة دروس نيللينو وسانتللانا فى الأدب والفلسفة، منذ عام ١٩١٠ وهو فى بداية العشرينيات من عمره، ورغم أنه واصل دراسته بالأزهر وحصل على العالمية عام ١٩١١، إلا أنه لم يلبث أن سافر فى العام التالى إلى إنجلترا ليدرس الاقتصاد والعلوم السياسية فى أكسفورد، تلك الدراسة التى لم يقدر له أن يتمها بسبب ظروف الحرب العظمى كما هو معروف من سيرته..

والملاحظ أن مؤلفنا قد شبه على عبد الرازق بطه حسين، باعتباره مثلاً "للمحدثين المتطرفين" حسب وصفه. عندما تناول المصادر التى رجع إليها فى دراسته عن "الشعر الجاهلى" بطريقة نقدية علمية، وفى نزعته إلى مراعاة مقتضيات "العصر" الحاضر، دون أى شىء آخر، بما يعنى أنه مرجعيتهما كانت مناهج الغرب العصرية، وفى هذا الإطار كان اتهام على عبد الرازق، بأنه أخذ فكرة كتابه عن كتاب "الخلافة" لأرنولد، واتهام طه حسين بأنه أخذ فكرة كتابه عن «مرجليوث».. فى حين أن بوسعنا أن نعتبر أفكار على عبد الرازق تطويرًا لفكر الإمام محمد عبده، كما نعتبر أن أفكار طه حسين عن قضية الانتحال فى الشعر قد تأسست على تراث سابق فى كتاب طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجُمحى..

وأخيرًا فإن القراءة المنصفة لهذا الكتاب تجعله جديرًا بالتقدير؛ رغم ما قد يثيره من اختلاف فى بعض الآراء، إذا ما نظرنا إليه باعتباره كتابًا رائدًا فى مجاله، فقد صدر منذ ما يقرب من ثمانين عامًا ليؤرخ لقضية مهمة من قضايا الفكر العربى وتحديثه، أظنها لا تزال تشغل حيزًا من زماننا، ونحن نسعى إلى تجاوز النهضة لترسيخ الحداثة وما بعدها..

When Ismail Pasha, faced financial difficulties, Weisa bought debts stocks and gave them as a present to him. The two brothers became land lords, own factories, hotels, railways and textile companies. Their trade business has branches in Egypt, Sudan and the Levant.

Members of the second generation of Boctor family were involved in political life. Easter Fahmi Weisa, was one of the female leaders during 1919 revolution. Makram Obied Pasha one of the leaders of 1919 was the best friend of Fahmi Weisa during their study in Oxford. Obied was a key player in the liberal Wafd party. This enables Fahmi weisa to be a member in the Egyptian Parliament and was elected to represent Assuit on behalf of Muslims and Orthodox.

As a whole the second generation of the Boqtor family played significant roles in the political life in Egypt.

Conclusion

A scrutinized look at the history of the Boqtor family reveals that the Egyptian Christians had freedom to work, establish business and make wealth in Upper Egypt which is an isolated area, cut off from the central government in Cairo. The Christians in Upper Egypt were owners of agricultural lands, ships, and different projects. Their commercial activities went beyond the Egyptian boundaries to reach the Sudan and Levant. There was religious freedom in Upper Egypt. Christians were free to convert from one sect to another. The American Protestants were given liberty to spread their sect in Upper Egypt. They were allowed to distribute their Arabic language Bible among the Egyptian Orthodox. The protestants were allowed to build their own churches. The Christian community on Upper Egypt has historically participated in the development of the educational system in Upper Egypt. They built free schools for boys and girls. After the revolution of 1952, all the properties of the Boqtor's family were nationalized. Like other landlords, the Boqtors were stripped of their wealth. Fahmi Weisa died few months after 1952 revolution. Members of their family were dispersed in different western countries particularly Britain living there as immigrants.

The wealth management

While Weisa stayed in Cairo to arrange for possible transactions and potential bargains, Hanna remained in Assuit to take care of their investments in agricultural lands and their textile trade. Hanna died in Assuit, The city where he was born and worked all his life. Each one of the two brothers has a palace in Assuit designed and constructed by Italian engineers. The walls were decorated with portraits belonging to the renaissance era. When the Ottoman Sultan visited Assuit he stayed in Hanna's palace. After the death of the two brothers, problems erupted between the two families over inheritance.

The Social role of the family

Boqtor brothers participated in the social life in Assuit. Hanna built the first protestant church in the city in 1870. Weisa built the first male school in Assuit in 1870, too. Education was free in Weisa's school. Apparently there was religious tolerance in Assuit. The Orthodox Church did not stand against building Churches from other sects. Khayat family another important protestant family built the first free education school for girls. Obviously, there was competition in the field of developing education institutions in Assuit.

In 1952, Weisa's school was transformed into a nursing school. We observed that Boctors established grand institutions in Assuit, designed by British and Italian engineers. The Boqtors family participated effectively in the enhancement of social life in Upper Egypt.

Diplomatic Activities

The Boqtor brothers and members of their families were selected as consuls to serve the foreign communities in Upper Egypt. Members of Boqtor's family were appointed as consuls for Spain and America. This connection between foreign countries and the Boqtors consolidated their social status in Egypt. In Assuit Hanna was achieving success in the field of investing agricultureal land, trade and business. Weisa was in Cairo developing diplomatic relationship with foreign countries representatives and with the Egyptian government and ruler, too.

using their profits from investing these agricultural lands. They established a sugar factory in Bani Qura (140 km south Cairo). They also built a hotel in Assuit. They bought 1200 acres in 80 villages in southern Egypt in addition to 14000 acres in Al- Fayoum. When Hanna died in 1906 he left 28000 acres from agricultural lands to his inheritors in addition to a palace as well as fast areas of lands in different places in Egypt.

The conversion into Protestantism

The American protestant missions were penetrating Upper Egypt. They were spreading Protestantism there converting Orthodox Christians into their sect. The Protestants had the first Arabic language Bible which was accepted by Orthodox Christians. The Orthodox Church's bible was written in Coptic language which nobody understands it. As a center for the protestant mission, Assuit was selected as a location for the American college, and the Orthodox started to attend lessons of this mission, The Orthodox Bishop of Assuit punished the followers of his Church who accepted to attend the service of the protestant Church. Most of these Orthodox were poor and simple. The bishop punished these poor people and did not punish Boqtors while they were attended the service like the others. When Boqtors told the Orthodox Bishop that they attended the protestant Church like the others but they were not punished. When the Bishop told them that he excluded them from the punishment because of their social position, they converted into Protestantism. The Boqtors consequently got married to two girls from Protestant families. They did not see the brides until the wedding night the same like rich Muslims. Weisa's bride was a slim girl with brown complexion while Hanna's bride was a girl with fair complexion, a little bit fat, the type of women preferred by the Egyptian males at that time and weisa's was not favorable type. According to the standards of that time the family status is more important than the beauty of the bride. The two brothers had two big families and sent their children to study in Beruit and Oxford University.

price. Before that day they have the right to get the land benefits only without possess it. In 1890, the British Authorities formed a company for the management of the Ismail pasha properties the ex-ruler of Egypt. The company mission was to sell the real estates and lands owned by the bankrupt Khedive, ex-ruler of Egypt. In 1890, the company announced the massive sale of enormous amounts of lands all over Egypt. The announcements were only available in Cairo. The authorities in the British company were not aware of the real value of the land in Upper Egypt, so the prices they announced for sale were very low. Boqtor brothers were well known of every inch of land in Assuit. It was their golden opportunity to buy big areas of agricultural land for investments. Weisa stayed in Cairo all the time to make negotiations with the British company about potential sales. Hanna stayed in Assuit to invest this agricultural lands and provide it with modern equipment to develop and invest it. After four years, the Boqtor brothers bought 28000 acres from the most rich soil agricultural land in Upper Egypt. They became from the landlords in Egypt.

Sponsorship

Weisa was searching for a bank to sponsor the Boqtors who need money to buy more agricultural lands in Upper Egypt to invest it. He succeeded in reaching an agreement with Moseiry bank. The manager of the bank wanted a guarantee from Weisa in order to facilitate the sponsorship and provide the Boqtors with the money required to purchase more agricultural lands. Weisa told the bank manager that all the cargo ships that sailed the Nile between Cairo and Assuit are part from his properties. Most of these ships were hired by Weisa carrying their goods but they were not owned by them. The bank manger sent a delegation to Assuit to ask the people about the name of the ship owners. The answer was, Boqtor brothers. Throughout the money the Boqtors obtained from the bank, they were able to become well known tycoons in the field of property investment. The Boctors were able to purchase railways in Al- Fayoum (90 km east south Cairo) by

The first business Initiative

Due to the lack of water in the Nile River, one of the big ships navigating the river was stuck in the mud. The company which owns the ship realized the big costs of pulling the ship out of the mud. The company was afraid that the ship's cargo would be ruined if the ship became submerged with water. The company consequently offered to sell the ship and its cargo. The proposed selling price was 40 Egyptian pounds only. The owners of the ship wanted to get out of this dilemma because they could not wait until the summer season to float the ship which was stuck in the mud of the river during the winter season.

After negotiation, the two brothers took the risk and purchased the ship with the 40 pounds instead of buying their first shop. With the help of the Muslim farmers of Assuit they were able to float the ship. They pulled it to the shore. The ship was full of silk textile wrapped very well and in excellent condition. They used their skills as excellent merchant to sell it to Assuit merchant's immediately. The Boqtors made a lot of money after they sold the ship's cargo of textiles. The sinking ship risk turned their life upside down. They bought their first shop and had a ship to bring them their needs from Cairo too. The successful initiative was a turning point in the life of the Boqtors. The younger brother Weisa was braver than his elder brother. Weisa was able to urge to purchase the ship.

After their ownership of the big shop in Assuit in addition to a big ship which sailed the Nile River from Cairo to Aswan, the Boqtors got the confidence of top merchants in Assuit. They also extended their trade to Sudan making use of the Caravans route that started in Sudan and ended up in Assuit. Their textiles trade was flourished in Egypt and they had different branches in the Sudan and the Levant.

Land ownership

Since 1890, the Boqtor brothers embarked on an initiative to buy agriculture land. By that date the peasants got the landownerships for the agriculture land. They got the right to sell their lands and get its

Under those circumstances, the Boqtor's family was able to make a huge wealth. The Boqtors were able to buy great amounts of land at cheap prices.

Boqtors of Assuit

Assuit city is located 375 km south of Cairo on the band of Nile river between two mountains and has a desert climate. The size of the cultivatable land in Assuit is limited compared to other places in Egypt. Assuit is the economic capital of Upper Egypt. The name of the city is derived from an ancient Egyptian word meaning the guard. In this great city, Hanna Boqtor was born in 1832 and his brother Weisa was born in 1837. Their father was a trader who had an accessories shop. Their mother died when they were young. The father married another woman who mistreated the younger son. Due to domestic troubles the two brothers left the family house. They started to work as salesmen who roomed the villages of Assuit on feet selling needles and thread to the farmers. The money they made out of this small business was the foundation of a future career .The first investment made by the Boqtors was a purchasing bargain which enables them to buy a donkey. The animal was used as a means of transportation. Riding a donkey was better than roving the village unpaved roads on foot and gave them the chance to know all the villages and fields. Then they thought to buy a shop. They saved 40 pounds to have their first shop instead of moving on their feet.

Economic transformation

Said Pasha, Mohamed Ali's son was educated in Paris. When he was appointed as a ruler of Egypt he initiated a new policy. He allowed the land ownerships to farmers. He constructed railways to serve the growing economy. Foreign traders were able to room the Egyptian villages seeking investments.

military funeral of Boghos. Mohamed Ali's government was different from the Ottoman Empire. In Egypt religious tolerance prevailed while the Ottomans made distinctions between their subjects according to their religions. Comparing between Mohamed Ali's policy and its Ottoman counterpart, Boghos 'nephew took initiative to become the first Egyptian Prime Minister Nobar Pasha, The Egyptian PM was impressed by his observations during the grand funereal of his uncle, Boghos, attended by 20000 Muslim soldiers.

In the economic field, Mohamed Ali advocated sophisticated policies. New crops were planted and grown in Egypt. The government manipulated these strategic crops economically and exported them abroad. The revenues were utilized to import weapons and build a strong military. Part of the money was devoted to develop education. Mohamed Ali also introduced new industries to Egypt.

Nevertheless, the European colonial powers turned against Mohamed Ali. Throughout an agreement with the Ottoman Sultan, the colonial powers undermined the foundations of Mohamed Ali's policcs which aim to build a free economy and a new nation. Mohamed Ali attempted to challenge the conspiracy against him so; he started to distribute the fields of Egypt among his family members and followers. As he managed to keep national wealth under his control. However, things changed dramatically after the death of Mohamed Ali his sons particularly Ismail started to accept loans from Europe in an attempt to build a modern Cairo. But his polices had tragic consequences. Ismail was forced to sell his properties which was known as Al Daira Al Sania to pay off foreign debts. Under Ismail's reign more than 500000 acres of cultivated land with rich soil was sold out at cheap prices. The land was originally owned by the Egyptian farmers. But it was taken from them by the force during Mohamed Ali's reign as part of Mohamed Ali's defensive polices in confrontation of the consequences of the agreement between the Ottoman Sultan and the European colonial powers.

a nation was able to select its own ruler under the Ottoman Empire flag. However Mohamed Ali was not from an Egyptian descent but he was originally Greek. Mohamed Ali took advantage of his commercial mentality and status to construct a new powerful nation. He was able to run the affairs of Egypt properly. He worked out plans to develop the country's agriculture, industry and commerce. Although Mohamed Ali was illiterate, he promoted the educational institution in Egypt, putting the foundations for an educational infra-structure projects that have no equal in the Middle East. He established the first modern medical school in Africa and Asia. He also built the first. college of Engineering in the Arab world. Mohamed Ali also made pre university education compulsory. He also sent students delegation to study. in Europe. The first Egyptian doctors, engineers, lawyers, and officers were graduated during Mohamed Ali's reign which extended from 1805 to 1848. He had to retired in 1848 after he became unable to do his responsibilities because of his health. Moreover, he was not able shoulder the responsibility of being a ruler after the European pressures that aim to topple him. He had to face new economic policies that undermined his powers. He was forced to withdraw his army and navy out of Syria. All these development paved the way towards the annexation of Egypt to the Ottoman Empire. His elder son inherited him as a ruler.

Mohamed Ali's policy was marked towards the Christian with tolerance. He employed Egyptian Christians to participate in his project of reformation which brought about an Egyptian renaissance. Because he didn't speak Arabic, Mohamed Ali employed the Arminian Christian Boghos Yoseyan as his interpreter. Boghos was also assigned other missions in the social economic fields due to Mohamed Ali's confidence in him. Most of the ministers of Mohamed Ali were populated by Armenian Christians who were serving the Muslims community in Egypt. After the death of Boghos, Mohamed Ali gave orders to honor him. A splendid Funeral procession was arranged and Boghos was hailed as a hero. More than 20000 Muslim soldiers participated in the

Coptic families in the 19th century in Upper Egypt Boqtors as a symbol

(*)Yehia Mohamed Mahmoud Ahmed

The status of Egyptian Christians during Mohamed Ali's reign (1805- 1848)

Mohamed Ali Pasha was born in Albania. He was brought up as an orphan in the house of Jorbaji Quala (The governor of the village). In his childhood, he worked as assistance to an Arminian merchant who owned a tobacco shop. His work enabled him to intermix and socialized with non-Muslims communities in Albania and modern Greece. Due to the merciful treatment of the Arminian merchant who was concerned with Mohamed Ali's interests and who never abused him, the little child has learned many lessons in tolerance and forgiveness. When he became a ruler, Mohamed Ali was sympathetic non-Muslim minorities under his leadership. In 1805, the Egyptian revolted against the Ottoman ruler of Egypt, Khurshid Pasha, who tyrannized his people. The Egyptian revolutionaries laid a siege around Cairo's castle, the headquarter of the Ottoman ruler, and they succeeded in overthrowing the dictatorial ruler. Afterwards Mohamed Ali was appointed as a ruler of Egypt by Cairo leaders. The revolution was the first revolution in the history of the Ottoman Empire on which

(*) Professor Kafr Al-Sheikh University.

(12) Esposito, Women in Muslim Family Law, 22, 33-34; and n. 12 below.

(13) [Ali Yusuf], "The Wife of the Missing Person in the Judgment of the Noble Islamic Sharia", Al-Adab, 3d year, no. 61, 16 Feb. 1889, 201-202.

(14) [Ali Yusuf], "The Wife of the Missing Person", 202

(15) James Augustus St. John, Egypt and Mohammed Ali; or, Travels in the Valley of the Nile (2 vols.; London: Longman, Rees, Orme, Brown, Green & Longman, 1834), 2:176, 375.

(16) St. John, Egypt and Mohammed Ali, 2:375.

(17) See e.g. Shaun T. Lopez, "Madams, Murders, and the Media: Akhbar al-Hawadith and the Emergence of a Mass Culture in 1920s Egypt", in Re-Envisioning Egypt 1919-1952, ed. Arthur Goldschmidt, Amy J. Johnson and Barak A. Salmoni, (Cairo, 2005), 371-397.

(18) Muhammad Abduh, "Hukm al-shari`a fi-ta`addud al-zawjat," in Muhammad Abduh, Al-A`mal al-kamila li-l-imam muhammad abduh, ed. Muhammad `Emara (6 vols.; Beirut: Al-Mu'ssasa al-`arabiyya li-l-dirasat wa al-nashr, 1972), 2:78?83; and Qasim Amin, Tahrir al-Mara, in Qasim Amin, Qasim amin al-a`mal al?kamila, ed. Muhammad `Emara (Beirut: Dar al-Shuruq, 1989), 397-410.

(19) Anderson, Recent Developments II,37 - 38

(20) Muhammad Abu Zahra, Al-Ahwal al-shakhsiyya, qism al-zawaj (2d ed.; Cairo: n.p., 1950), 9-10.

tians. The Definitive 1860 Edition (Cairo: American University in Cairo Press, 2003), 571-573; and Sevket Pamuk, A Monetary History of the Ottoman Empire (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

(7) Court documents of the time show that families were thought of as having either high, middling or low incomes. Respectability would have been a matter of reputation and behavior.

(8) John Esposito, Women in Muslim Family Law (2d ed.; Syracuse: Syracuse University Press, 2001), 33.

(9) The Louis dor was the equivalent of 10 francs.

(10) On the Ottoman directive see J.N.D. Anderson, "Recent Developments in Shari`a Law II, The Muslim World, 41, 1 (Jan. 1951), 36, n. 2. In 1835 Muhammad Ali decreed that all decisions should follow the opinions of those whom he appointed as the Mufti of Egypt (and who were of the Hanafi school), as reported by Muhammad b. Ahmad al-Tamimi, "Tarjama al-`allama ahmad al-tamimi al-khalili mufti misr, ms. Dar al-Kutub, Tarikh Taymur no. 1096, f. 4. In 1853 the Mufti Muhammad al-Abbasi al-Mahdi over-ruled a Shafi`i judge, stating that "judges nowadays are ordered to rule according to the soundest view in the school of Abu Hanifa the blessed, and a judgment contrary to it shall not be implemented" Muhammad al-Abbasi al-Mahdi, Al-Fatawa al-mahdiyya fi al-waqai` al-misriyya [7 vols., Cairo, 1883-86], 2:153-154).

(11) Yossef Rapoport, "Legal Diversity in the Age of Taqlid: the Four Chief Qadis under the Mamluks", Islamic Law and Society 10, 2 (2003), 210-228; Galal H. El-Nahal, The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1979), 14-16; Nelly Hanna, "The Administration of Courts in Ottoman Cairo", in Nelly Hanna, ed., The State and its Servants: Administration in Egypt from Ottoman Times to the Present (Cairo: American University in Cairo Press, 1995), 53.

tion in the way they applied it, so as to achieve a just solution to human problems. This bears little resemblance to the "Sharia law" invoked nowadays in support of the misogynistic enforcement of morality.

Notes :

(1) I would like to thank the staffs of the Dar al-Watha'iq and Dar al-Mahfuzat in Cairo for their kind assistance in making the documentary research for this paper possible.

(2) See e.g. Amira El Azhary Sonbol, "Adults and Minors in Ottoman Shari`a Courts and Modern Law," in Amira El Azhary Sonbol, ed., Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), 236-256; and Kenneth M. Cuno, "Disobedient Wives and Neglectful Husbands: Marital Relations and the First Phase of Reform of Family Law in Egypt", in Kenneth M. Cuno and Manisha Desai, eds., Family, Gender and Law in a Globalizing Middle East and South Asia Syracuse : Syracuse. Univ.Press (2009) 3-8.

(3) Personal communications.

(4) What I have rendered in English a "benefit" of marriage was routinely described in the Arabic sources as one of the rights that a wife was due from her husband (min huquq al-zawja `ala al-zawj).

(5) In addition to presenting the sections of each case together I have slightly altered the sequence of the issues as they appeared in each lawsuit.

(6) One Egyptian pound comprises 100 piasters. The other coins mentioned were foreign in origin. The Majidi riyal was an Ottoman silver coin minted in the time of Sultan Abdulmajid. The ardebb was a measure of capacity commonly used for grains and legumes, equal to 184 liters or about five bushels. See Kenneth M. Cuno, The Pashas Peasants: Land, Society, and Economy in Lower Egypt, 1740-1858 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 208-210; Edward Lane, An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyp-

The abasement of divorcees and the wives of absent or missing men through poverty and the danger of moral corruption was a related theme in nineteenth century writings. Advocates of family law reform in the late nineteenth century cited the impoverishment of divorced women as a reason for restricting the ability of men to divorce their wives by repudiation, as well as for providing women with an elementary education. (18)

Malw al-`Ayn and `Izz may thus have found themselves caught between poverty and respectability, lacking support and lacking the ability to support themselves in a way that would preserve their respectability, which was contingent on staying in the home. As Ali Yusuf noted, Hanafi doctrine offered them no way out of this bind. By becoming widows and remarrying, Malw al-`Ayn and `Izz found support and kept their respectability.

Conclusions.

Evidently the "Hanafization" of the Sharia was more strictly enforced in Egypt than in the Ottoman center. Anderson notes that the Ottomans responded at least to some extent to petitions involving deserted wives and the wives of missing men by permitting judgments to be made in accordance with the doctrines of the other schools. (19) This flexibility seems to have been absent in Egypt until the twentieth century. A committee of ulama formed in 1915 followed the recommendation of the late Mufti Muhammad Abduh in practicing takhayyur selection of the most appropriate legal solution for the times from among the doctrines of the four schools. The committees recommendations were incorporated into Law No. 25 of 1920, which took the first step in the positive codification of Egyptian family law. The new law permitted women to seek a divorce if their husbands had gone missing for four years. (20)

Looking back at the two cases discussed, one is struck by the practical and humane judgments rendered. The Sharia in the late Ottoman era was a living, applied law, and judges could exercise some discre-

school was the one in force in our country today by a decision of the government, and pleaded with the ruler to allow Shafi`i and Maliki judges to rule in accordance with their own schools in the case of missing husbands. His advocacy shows an awareness that the problem was caused by the "Hanifization" of the Sharia, which had occurred recently enough for there to be a memory of how the court system had worked beforehand.

The article in al-Adab voiced concern for the wives of missing soldiers, but not only due to their poverty. Repeating a well-known phrase, the author warned that since women are deficient in intellect and faith, necessity might drive them to dispose of "the cloak of honor and chastity".(14)Respectable women in situations such as these faced difficult choices. Although many women (in the urban working class and peasantry) worked to some extent outside the home, the prevailing notion was that respectable women should remain within the home, maintained and supervised by their husbands or another male relative. Women left unsupported or unsupervised by soldier-husbands on campaign were presumed to be at risk of moral corruption.

Decades earlier the Englishman James Augustus St. John had predicted that many soldiers returning from service in Muhammad Ali's armies would discover that their wives had become prostitutes and their families were "broken up". This, he made clear, was "the opinion of many persons in the country", while cautioning that "assertions so sweeping are necessarily exaggerated". (15) His comments may be taken to reflect the attitude of the urban upper class and Ottoman ruling class, who would have been his informants, toward peasant and working/lower class urban women. Among the "respectable" middle and upper strata, peasant and lower class urban women were seen as a potential threat to public morality, especially if unsupported and unsupervised by male relations. St. John himself was convinced that "Egyptian women are naturally lascivious" from the way they walked. (16) Most working women necessarily had to appear in the streets - that is, in public space to earn a living, but to do so was to run the risk of being judged as immoral, even in the early twentieth century. (17)

wives in the mistaken belief that they had to prove they had not left them without support. That would have been important to establish if Shafi`i or Maliki doctrine were being followed by the judge. However, in the Hanafi school a mans desertion or failure to support his wife was not a legal ground for her to seek a divorce, and so the question of what the men left with their wives would have been moot. If our speculation is correct, it would explain why the men did not pursue that line of argument once the legal proceedings had begun. The villagers unfamiliarity with the finer points of law is also suggested by al-Hajj Shihata Tahun resuming domestic life with Malw al-`Ayn after returning, apparently oblivious to the requirement of a waiting period, and the apparent non-separation of `Izz and her second husband `Awad Muhammad once it was known that her first husband, Ahmad al-Haridi, was still alive.

The Shafi`i, Maliki and Hanbali schools permitted a woman to be declared a widow after her husband had gone missing for four years, but in the Hanafi school a missing man was presumed to be alive into his nineties. Once judges were restricted to applying the Hanafi school in their rulings, the wives of long absent men or soldiers missing on campaign were unable to seek a divorce on the ground of non-support or desertion, nor could they ask a court to declare their husbands presumed dead. On the other hand, widows were free to re-marry.

Between survival and respectability

The difficulties caused by situations such as these were common enough in the late nineteenth century to be the subject of an article in the periodical al-Adab in 1889. The unsigned article was probably penned by the editor, the young Ali Yusuf, who later gained fame as the editor of al-Muayyad. In the article he referred specifically to the problem posed by the wives of soldiers who went missing in the Crimean war, as well as in the subsequent Ethiopian and Sudan wars. (13) This shows that the cases of Malw al-`Ayn and `Izz were far from unique and that contemporary intellectuals were concerned about this issue. He also got to the crux of the problem by noting that the Hanafi

A changing legal environment.

A full explanation of these cases requires an understanding of the changing legal environment of the nineteenth century. In the middle decades of that century married women found that they had fewer legal options than their mothers and grandmothers had enjoyed, as a consequence of the reform of the religious court system. The reform process began with a directive from Istanbul in 1839 that restricted judges to applying the doctrines of the Hanafi school in their rulings. This directive of Hanafization or a similar one issued by the viceroy Muhammad Ali was applied in Egypt. It seems that for a time the new policy was not followed strictly everywhere, though the higher judicial authorities were keen to enforce it, and it was reiterated in later legislation. (10) For centuries prior to this reform the Sharia courts had applied the holy law according to the four Sunni schools of law. The doctrines of each school of law were regarded by the jurists as immutable or nearly so, but the ability of litigants to choose among the four gave flexibility to the legal system. (11) That is, the rigidity of the doctrine of one school on a certain point of law might be balanced by the permissiveness of another school.

With regard to marriage, marital relations and divorce the four schools differed from one another on several key points. For example, only the Hanbali school permitted the insertion of stipulations in a marriage contract. This enabled a bride to forbid her husband from marrying additional wives, to protect her own right to work outside the home, or to reserve for herself a right of unilateral divorce equal to their husbands to mention a few of the more popular stipulations written into marriage contracts. The Maliki school allowed women to seek a judicial divorce on the ground that they suffered harm in the marital relationship, such as abuse. Both the Shafi`i and Maliki schools permitted judges to grant women a divorce on basis of desertion or non-support by her husband. (12)

It is possible that al-Hajj Shihata Tahun and Ahmad al-Haridi presented lists of the supplies and articles of value they left with their

Following this the judge duly informed al-Hajj Shihata, who had resumed domestic life with Malw al-`Ayn, that he was not to trouble her until after the waiting period. That is, they were to be separated for the equivalent of three menstrual periods, or at least ninety days.

The wording of the fatwa suggests clearly the muftis disinclination to delve into the question of how sincerely Malw al-`Ayn believed in her husbands death. The timing of the alleged letter and its coincidence with her re-marriage (or at least her impregnation) was also not raised. The muftis decision was charitable and humane, and in accordance with the Sharia as understood and applied at that time. Malw al-`Ayns testimony could not be falsified. Only God could know the truth with certainty, hence fatwas traditionally end with the four word formula and God knows best!

The second case, that of `Izz, never got on as dangerous ground, since her husband Ahmad al-Haridi did not challenge her much vaguer account of how she became convinced of his death. In her testimony `Izz made the important claim that she had believed the two men who informed her of Ahmads death. At the end of the process the judge informed her that her second marriage was void and separated her from `Awad Muhammad. As in the first case he informed her legitimate husband Ahmad that she was required to observe a waiting period before resuming domestic life with him. Following that the entry states that `Izz requested Ahmad al-Haridi to divorce her in exchange for two gold Louis dor (bintu). (9) He agreed and divorced her, and the two testified that they were due nothing else from each other. This in other words was a khul` divorce, in which `Izz sacrificed the financial settlement she would have received in a divorce by repudiation (talaq), in addition paying a sum to her husband in order to be released from marriage to him. The latter sum may have been the amount of the prompt dower she received from him fifteen years earlier at the time of their marriage.

mentioned the death of her husband al-Hajj Shihata Tahun. The date of the letter, by her testimony, was May 1855. Her marriage to Sha`ban al-Mahruq appears to have taken place no later than July of 1855, as was noted earlier. Such a detailed account might seem convincing, but it gave al-Hajj Shihata an opening to argue that the story of the letter was a fabrication. He demanded the court summon the two alleged senders of the letter, who indeed denied all knowledge of it. In the second case the account of `Izz was vaguer. She claimed that news of her husbands death reached her from some men of her village whose names she did not know, but who had been with her husband in the army. Curiously, that vague account was not challenged in court by her husband, Ahmad al-Haridi.

The sensitive issue being handled with care in both cases was the sincerity of the womens belief in the death of their husbands. Al-Hajj Shihata pushed the issue about as far as he could go without accusing his wife of adultery, which, in the absence of witnesses to prove that Malw al-`Ayn acted dishonestly, could result in a divorce. (8) In an interesting turn this case was referred to the Mufti of al-Mansura, Shaykh Muhammad al-Tahiri, for an authoritative opinion or fatwa. It is not clear who took the initiative in requesting it, since the wording is in the passive voice (a fatwa was requested .(Al-Tahiri's fatwa ignored the testimony indicating the fabrication of the letter mentioned by Malw al-`Ayn, which seemed to raise a question of her sincerity. He said:

Praise God! They are not obligated by anything. The aforesaid contract |marriage of Malw al-`Ayn to Sha`ban| appears |to have been| based upon a piece of news that registered in the heart |as| truth, and that makes permissible the steps |taken by them| according to the faith; and what I am permitted |to say| on |the matter of| its commission is to advise the end of the matter; verily this opinion prevents his |the plaintiffs| |additional| steps and what is prescribed now is the operation of the ordinances |of the Sharia|, namely a judicial separation (tafriq), a waiting period (`idda) and so on; and God knows best!

tions were ongoing outside of court, as evidenced by Malw al-`Ayn's surrender of the brocade to al-Hajj Shihata, after he declined to swear an oath in court in support of his claims.

These sections of the lawsuits indicate that the two couples were not wealthy, and while not extremely poor, they had limited resources. In the court record Malw al-`Ayn and `Izz were referred to as al-hurma (the woman), a sure indicator of non-elite status. There is no indication that their husbands held agricultural land. Nor is there any evidence of the presence of a larger joint household nor a local kin network that either woman could have relied upon for assistance during the absence of their husbands. Apparently neither Malw al-`Ayn nor `Izz had a male relative to act as her legal agent (wakil) in court, since they appeared for themselves. Ahmad al-Haridi, a migrant from Upper Egypt, would not have had nearby kin. Having limited incomes and seemingly lacking kin networks, they may have been considered in the lower range of the respectable middle stratum in their villages. (7)

Was there a connection between the exhaustion of the resources their husbands left them and Malw al-`Ayn and `Izz reaching the conviction that their husbands had perished, leaving them free to remarry? If the truth of what their husbands left them lay somewhere in between their husbands claims and theirs, then perhaps Malw al-`Ayn and `Izz had enough to make ends meet for between one and a half to two years. `Izz was left with far less than Malw al-`Ayn, according to the testimony of their husband, and in addition she had two children. It is logical that `Izz and her children would have become destitute and despaired of her husbands return earlier after about 18 months as opposed to two years in the case of Malw al-`Ayn.

On the potentially quite serious question of their invalid second marriages, both women claimed to have acted innocently on the basis of misleading information that left them sincerely convinced of the death of their husbands. Malw al-`Ayn testified that a man in the nearby village of Kafr al-Zamar received a letter from two soldiers who were from her and her husbands own village, and that in the letter they

or in other words in December 1854 or January 1855, assuming our speculation about the timing of the suit is accurate.

From the timing of Malw al-`Ayns and `Izz's second marriages we can determine roughly the intervals during which they lived alone after the departure of their soldier husbands in July 1853. Malw al-`Ayn re-married after about two years (24-25 months), and `Izz re-married after about a year and a half (17-18 months). The timing of their second marriages is relevant because in both cases the husbands, as plaintiffs, offered a detailed list of supplies and items of value they claimed to have left with their wives before departing with the army. Al-Hajj Shihata testified that he left with Malw al-`Ayn the following: a gold brocade (qasaba) worth 225 piasters and a silver necklace (tawq), plus cash in the form of 3 Egyptian pounds, 4 European (afranki, sterling?) pounds, 3 Majidi riyals, and 4 Venetian ducats (bunduqis). He also left foodstuffs: 8 ardebbs of wheat valued at 72 piasters per ardebb, 4 ? ardebbs of maize (durra) at 70 piasters per ardebb, half an ardebb of fava beans (ful) worth 30 piasters and two jars (ballas) of cheese worth 25 piasters. Ahmad al-Haridi claimed to have left `Izz with much less on which to survive: 600 piasters in cash, a copper kettle worth one hundred piasters, three ardebbs of wheat and an ardebb of fava beans. (6)

In both cases the husband-plaintiffs demanded the implementation of what the Shari`a determined in the matter of their wives second, invalid marriages. In their responses their wives denied nearly all of what their husbands claimed to have left them, implying that their husbands had gone off and left them with hardly any resources at all. Malw al-`Ayn simply denied that al-Hajj Shihata had left her anything. She acknowledged possession of the brocade but claimed it was hers. For her part `Izz testified that Ahmad had left her no cash at all, and only two kaylas of fava beans (one-sixth of an ardebb) plus the kettle, which she sold for 60 piasters. She was entitled to the 60 piasters, she added. Neither husband was able or willing to prove that they had left what they claimed to have left with their wives. But negotia-

ond marriage was invalid, the headmen of Minshaat Batash separated Malw al-`Ayn from Sha`ban, and al-Hajj Shihata took her back to live with himself. That is where matters stood when the case came to court, and before the latter two were separated by the judicial authorities.

The outcome of al-Hajj Shihata's suit was recorded in mid January, roughly four months after he had returned. However, the legal procedure almost certainly began at an earlier date. Typically the more complicated cases would require several court appearances, separated by delays occasioned by the summoning of witnesses and/or the gathering of additional evidence. The entries in the court registers are fair copies based on notes taken at each stage of the case and written up in chronological sequence, after the final judgment. The effect is a summary account of the case written almost as though all the action occurred at one time. Yet despite the certainty that the case began less than four months after the return of al-Hajj Shihata there was time for much out-of-court discussion, negotiation and maneuvering among the parties before and during the legal procedures.

The second case was entered in the lawsuits register of the Sharia Court of First Instance in al-Mansura, on 18 Rabi` I 1274 (6 November 1857). Ahmad al-Haridi, son of the late Ahmad from Akhmim in Upper Egypt sued his wife `Izz, daughter of the late `Umar Abu Hawash of Minyat Mahallat Damana, stating that he had married her fifteen years earlier, and that they had two children at the time he was recalled for the Crimean expedition, Ibrahim the minor and Amina the infant. When he returned to Minyat Mahallat Damana he found that during his absence `Izz had married a man from the village named `Awad Muhammad, that she had given birth to a daughter by him and that she was again pregnant. The testimony in this case does not mention when Ahmad, the first husband of `Izz, returned to their village. Assuming an interval between the Ahmad's return and the conclusion of his lawsuit similar to that in the former case, Ahmad would have returned in about July 1857. `Izzs second husband `Awad testified that they had married two and a half years before the time of the lawsuit,

Amira Sonbol has aptly referred to this change as the Hanafization of the law. (3) Previously the Egyptian Sharia courts accommodated all four Sunni schools of law: the Shafi`i and Maliki schools, which were predominant in Lower and Upper Egypt, respectively, and the minority Hanbali school, in addition to the officially patronized Hanafi school. In many respects the doctrines of the Hanafi school were the least advantageous to married women among the four schools. A particular disadvantage faced by the women in the cases examined here was that of the wives of missing (mafqud) men, whether soldiers or not. The Hanafi school presumed a missing man to be alive into his nineties, and it offered the wives of missing men no realistic way out their marriages even though they were deprived of the benefits of marriage, the most important of which was financial support. (4) This problem would eventually be addressed by Law No. 25 of 1920, which drew on non-Hanafi doctrine to make it possible for the wives of missing men to petition the court to declare their husbands deceased. But until then or more precisely, between the middle decades of the nineteenth century and 1920 a widow was potentially better off than the wife of a missing man, including a soldier missing in action.

The lawsuits. (5)

Chronologically the first case was recorded in the lawsuits (mura-fa`at) registers of the Court of al-Daqahliyya Province in the provincial capital al-Mansura, on 17 Jumada I 1273 (14 January 1857). Al-Hajj Shihata Tahun the soldier, son of the late Hasan Tahun of the village of Minshaat Batash, sued his wife Malw|iy?| al-`Ayn (whose name might mean contorted eye or wandering eye(, daughter of the late Muwafi Sahlul of the same village. According to his testimony, when he returned to their village in September 1856 he found that his wife had married another man from the village called Sha`ban al-Mahruq and that she had a five month old son by him. Assuming that Malw al-`Ayn did not have sexual relations with Sha`ban before their marriage, the age of her son would indicate that her marriage to Sha`ban took place no later than July 1855. Upon learning that the sec-

aftermath of these cases, what became of these women and their husbands the valid as well as the invalid ones would be up to them to determine for themselves. A divorce was recorded at the end of one case, but the fate of the individuals involved in the other case is uncertain.

These cases merit our attention for a number of reasons. First, although there are numerous studies of Muslim family law, most are analyses of legal treatises and commentaries and/or modern legislation. Relatively few studies offer a view of the actual application of the Sharia to real-life marital issues, as these cases do. Second, these cases shed light on the evolving legal position of married women in nineteenth century Egypt, an important but obscure topic. They are suggestive of the responses of at least some women to the dilemmas they faced as a consequence of legal reform. A third and related point is that the first stage of modernizing legal reform in the nineteenth century Ottoman Empire imposed disadvantages on married women that their mothers and grandmothers had not faced. In Egypt, the worst of these disadvantages were removed after the First World War, beginning with Law No. 25 of 1920. The reform legislation of the 1920s is mistakenly regarded as having addressed problems that were a legacy of the past problems arising out of an outmoded interpretation of the Sharia or from the influence of tradition or custom. Yet some of the problems faced by women were the result of reforms in the recent past. A fourth point is that the modern reform of family law did not begin in the twentieth century, as most conventional accounts have it. Law No. 25 of 1920 was the first positive law code governing aspects of marriage, but it came in the wake of a series of ordinances in the nineteenth century that reformed the organization and procedures of the Sharia courts. The nineteenth century reforms changed the rules by which marital relations were adjudicated, perhaps most importantly by restricting judges to ruling in accordance with the doctrines of the Hanafi school of law. This change, implemented in the middle decades of the nineteenth century, disadvantaged married women in more than one respect.(2)

Women with Missing Husbands: Marriage in Nineteenth Century Egypt(1)

(*) Kenneth M. Cuno

In January and November of 1857 two remarkably similar cases were recorded in the Sharia court registers in the Egyptian Delta town of al-Mansura. The gist of the story is the same in each case. Two village women were married to reservists who were recalled to duty at the outbreak of the Crimean War (1853-56) and sent with the Egyptian expedition in support of the Ottoman forces. The Egyptian force sailed from Alexandria in July 1853. Roughly two years later in one case, and a year and a half later in the other, the women became convinced that their husbands had perished. As widows they were free to re-marry, and they did so. When their original husbands returned and discovered what had happened, they brought the matter to court.

The outcomes of the cases were also similar. The original marriages remained legally valid, hence the second marriages were invalid. However, the legitimate husbands were not permitted to resume marital life with their wives until after a mandatory waiting period (ʿidda) so as to leave no ambiguity with regard to the paternity of any children (one of the women was known to be pregnant). Other than that the women were not subject to any penalty since they were found to have acted sincerely on the basis of erroneous information. In the

(*) Professor. University of Illinois. U. S. A.

Bibliography

Several general works of bibliography smooth the entrance into this field for the English-language reader: Arthur Goldschmidt, Biographical Dictionary of Modern Egypt (Cairo: AUC Press, 2000); Ragai N. Makar, Egypt (Santa Barbara: Clio Press, 1988). And for a wider sweep of the scholarly literature Index Islamicus and the Encyclopedia of Islam. Textbooks include Afaf Lutfi Sayyid-Marsot, a History of Modern Egypt (Cambridge: CUP, 1985). The present essay was based in part on the authors Islamic Roots of Capitalism: Egypt 1760-1840 (Syracuse: Syracuse U. Press, 1998) 2nd edition. So far there has been no attempt at a social history of Egypt nor of a work making very extensive use of the findings of the new researchers in Egypt.

fluence on the development of the secular education system and on the shape of the Arabic language in Egypt.

Education in Egypt has two main thrusts; an explicitly secular one in what are termed the national universities, the oldest of which is Cairo University, and alternatively a religious one as in the Azhar system. These two trends come together in the study of heritage, heritage preserving the scholastic nature of the written culture of the country.

Since the middle of the nineteenth century, the government wanted al-Azhar to accept the relative hegemony of the secularists and has attempted off and on to impose changes on its curriculum and way of teaching to achieve this goal. The most celebrated reformer in modern Azhar history was Muhammad `Abduh (1849-1905). His best-known work has been translated as The Theology of Unity. What `Abduh actually stood for has never been all that clear. Today the interpretation of `Abduh and his importance in modern Egyptian culture makes for as lively a discussion as ever. For the Islamist or Salafi trend, he is seen as a legitimater of Salafism by virtue of his association with his disciple Rashid Rida (1865-1935), the editor of Al-Manar and because of his early association with the pan-Islamic reformer Jamal ad-Din al-Afghani (1838-1897). For the modernist or reform trend, he is the symbol of rationalism and the critic of superstition and old practices, for Sufis, the earlier phase of his life when `Abduh himself was more active as a Sufi is the most attractive. In 1988, the Egyptian novelist Najib Mahfuz (1911-2006) won the Nobel Prize in literature. Mahfouz attempted to fuse wide parts of this spectrum of Egyptian culture and as a result had an enormous audience.

This paper attempted to portray an outline of modern Egyptian history, one in which social history was an integral part and not separate from political and economic history, one in which thus the country as a whole could be shown to have played the decisive role in its own development. It was on this basis the paper rejected the Hegelian tradition which holds the field back by demanding an acceptance of the idea of Orient and Oriental Despotism. Egypt comes closer to Italy with its North over South than it does center over periphery.

The social revolution begun in 1952 could not last. Cross-class alliances are too unstable. Frustrated at home, Nasir (1918-1970) turned to an adventurous foreign policy provoking the animosity of Israel and Saudi Arabia to a degree difficult for Egypt to deal with. Given the interests of the Soviet ruling class during the thaw of the 1960s and beyond Nasir's hope of non-alignment was no longer a real option either. In the 1960s, he began to run out of options.

By the 1960s as well bourgeois dissatisfaction with the unprofitability of the national economy opened the way to a return to neo-liberalism and finance capitalism. This came about with Nasir's successor Anwar Sadat (1918-1981). Neo-liberalism has been in the ascendant ever since, the American embassy and aid officials in Cairo today replicating Cromers contingent of a century ago. Social crises in recent years have continued to get worse, the middle classes have been decimated, but so far the junior officers have not found their `Urabi.

Modern Egyptian Culture

Modern Egyptian culture arose in the later nineteenth century building on the double phase of enlightenment of the late eighteenth and early nineteenth centuries. It reflected the interests of the hegemony as it did elsewhere. The leading intellectuals portray Egypt to be a country in which there is a high culture spreading over all but one in which it turns out as if by accident that most of those who are qualified and credentialed in that high culture happen to be in the North. Other culture in Egypt is represented as folk culture making the countrys culture a matter of high versus low.

The great nineteenth century figure from Upper Egypt was Rifa`ah Rafi`i al-Tahtawi (1801-1873) a reformer and educator. In the twentieth century came the reformer Ahmad Lutfi al-Sayyid (1872-1963), the literary critic `Abbas Mahmud al-`Aqqad (1889-1964), and most important of all, the educator and litterateur Taha Husayn (1889-1973). These men, all of Upper Egyptian background, had a huge in-

Following the 1919 Revolution or second wave of nationalism, still other trajectories were set in motion and these too helped to define the politics and economics of modern Egypt. An explanation for why this was the case presumably takes one back to the utter defeat of Upper Egypt coming out the 1919 Revolution. Thus it is that one comes to notice a growth of interest of the commercial minorities and segments of the Egyptian bourgeoisie in promoting industry where earlier it sufficed for them to function simply as middlemen. If England was going to leave, they wanted to seize what opportunities they could. Second, the Egyptian petit bourgeoisie started to grow in size. New opportunities appeared. Now there was work in fields such as education, commerce and industry as well as in government service. The combination of these trends resulted in a crystallization of many ideologies from feminism to socialism from futurism to surrealism from liberal Islam to the Muslim Brotherhood. The crowd in the street and the strike of the trade union now start to play a serious role in the social dialectic.

Yet still it was the army, which was to play the decisive role. Faced with an intractable ruling class well-protected by endless international agreements and the remnants of the colonial empire, the indigenous dialectic did not play itself out as Marx would have had it do but welled up in a military coup which presaged the entrance of new groups into the political process.

In 1952 with a somewhat divided large bourgeoisie, the petit bourgeoisie made it entrance into the hegemony and for a few years thereafter many policies spoke to its needs. National development became a watchword, replacing simply just profit for the wealthy, development meaning access for the many to medicine, education, housing, land and adequate pensions. For untold numbers, life was entirely transformed by this new social legislation and for the better. For others it was the reverse. For the commercial minorities, 1952 was their death sentence; many had to leave Egypt or at least give up their titles of property ownership.

meant many things, perhaps simply a defensive reaction to modernity but looked at in this framework, one comes to understand that it must have been a moment in the development of an oppressed region. In others words this was quite a significant event. In other words, it was a crisis, one which was resolved through European loans and backing, this assistance needed by the Khedive. Keeping the issue of structure in mind, one comes to appreciate why the Khedive sought to encourage the growth of a European presence in Egypt. Europeans were among his main supporters. Doubtless this explains as well why the Khedive found it to his interest to embrace the latest European human rights campaigns of the era, the ones outlawing slavery as well as the ones criticizing the subjugation of women and the use of child labor. It would explain as well why he adopted European style law codes and why he conducted government affairs in French and English. To a degree, these strategies succeeded. From this era onward, Europeans praised the cosmopolitanism of cities such as Alexandria where they lived. At the same time, less genteelly, Isma`il attempted to keep the Sudan open as a kind of Klondike for any and all European mineral explorers.

From this period, however, it should not be surprising to discover that this Euro-Egyptian alliance triggered as a reaction an Egyptian national movement and a good measure of Pan-Islamic reformist sentiment as well. Here too one finds regional issues if one keeps the structural issues in mind. The conventional account of Egyptian nationalism emphasizes the role of the junior army officers, Ahmad `Urabi (1841-1911) and of his friends, and certainly it was they who led the 1879 confrontation with the British and it was they who paid a price in life and liberty as a result. It might however also be noted that `Urabi and most of his supporters came from the Delta and this fact is important. When one compares the `Urabi movement in the Delta with its counterpart in Upper Egypt one notices considerable differences. In Upper Egypt, the demand for political independence from foreign control was coupled with a demand for land reform while in the Delta the demand for independence meant simply independence.

vation appeared in Upper Egypt. For a period of several years, this starvation was left to progress around Asyut with no help from the central government or from the Delta. Is it surprising that the British and Egyptian ruling class could fear a possible pro-Mahdist orientation concentrated in that region a few years later?

When a cholera epidemic broke out in Upper Egypt in the 1940s, no doubt the result of widespread malnutrition, the American Rockefeller Foundation became involved and even the Egyptian royal family but not the rank and file Egyptian nationalist of Cairo. Egyptian nationalists of the period were busy beating the drum for Egyptian independence.

In 1952 independence did come and with it land reform and the nationalization of industry but still Upper Egypt continued to suffer as most of the reforms were carried out in the Delta. Later in the 1950s, Nasir placed the High Dam in Aswan disrupting the lives of thousands of Nubians there. As the army grew larger so too did the infantry, many of whose number were also Upper Egyptians, the infantry led by an officer corps trained in far-off Tanta.

With the coming of Neo-Liberalism in the period of Sadat, Upper Egypt was still a victim. According to journalist accounts, Suhaj became a foreign chemical waste site and this led to local contamination. The larger point is that the coming of Independence in 1952 did not change the hegemony although it involved the entrance of new classes into the political process for a certain period of time. Ultimately however it preserved the rule of North over South. This brings us down to our own age with its contemporary anxieties about al-Jihad al-Islami, an Upper Egyptian movement.

Keeping this structural continuity in mind, one begins to make sense of the policies of the dominant classes. They begin to fit into patterns. One recalls, for example, that in the Age of the Khedive Isma`il (1863-1879) there was a crisis when the opening of the land market led to a revolt in Upper Egypt. In and of itself, this might have

name alone tells it all. Britain had a huge empire at this point but few condominia. This was a concession. Then came the next round, i.e. WW 1. This one favored British ruling class interests over those of the dominant groups in Egypt. World War 1 being partly fought in the Middle East required an immense Egyptian contribution in manpower and service to the British and it was rendered. Not much was given in return. Britain took the oil lands for herself. As a result, immediately thereafter the Wafd Party, the party representing much of the Egyptian ruling class, the party led by Sa`d Zaghlul (1859-1927), made the 1919 Revolution. Colonialism for them was no longer a good deal. As they saw it, the British were obliged to acknowledge the rights of Egyptians to sovereignty and to envisage a timetable of decolonization. The first step in this process was the passage of a constitution in 1923. Later this was further modified in 1936.

To understand this dynamic more fully, one needs to consider not just the changes taking place on the surface brought on by the struggle between contending elites but one must take into consideration the factors accounting for the stability to the hegemony, the factors which exist underneath this surface.

Egypt had reached the age of Isma`il with a severe regional imbalance between North and South. As modern history progressed it became clear that the maintenance of regional inequality was a part of the strategy of the hegemony. It split the mass population of the country making it difficult for someone seriously interested in change to organize a national popular struggle to achieve it. In addition this regional inequality resulted in the creation of a supply of migrant labor (the tarahil) for the harvest in Lower Egypt. Upper Egyptian migrant laborers like their counterpart among the Sicilians of Italy became indispensable for the Northern farmer for many years. The proverbial jokes about their stupidity and their accent linger on until today as a part of the culture of oppression, keeping the system in place.

Unequal regional development translated into real misery for the poor in the poorer of the two regions. In the 1870s, for example, star-

much of its modern history. Colonialism bolstered up the existing social structure making the old liberal age last longer than it did in countries which were not colonized. Rather than making concessions to the local middle classes, as was what commonly took place, rulers could use Europeans who made their career serving the Egyptian bureaucracy, Europeans becoming a surrogate service structure. What was insidious about colonialism as a result was that the country would be developed without Egyptians being involved in that development. In the case of Egypt, this was exacerbated by another factor, the size and level of development of the Mediterranean communities resident in Egypt. These were large communities fully possessing the skills needed to manage businesses and professional life. While these communities had been a part of Egypt for centuries, the conjuncture of circumstances that came with the modern nation state and with colonialism made them suitable allies of the British and thus by extension made them appear as anti-national elements to most other Egyptians.

There is clearly a close relation between the opening of the Egyptian economy to the world market and the coming of colonialism. The fears of European bondholders for their investments, their investments being in the form of loans to the Egyptian government, gave the Egyptian ruling class and the Europeans resident in Egypt (the so-called `men on the spot) a certain leverage over Europe and this they used. Egyptian nationalism is a threat you must send an army. So they kept insisting. Ultimately, some such statement frightened the English Prime Minister Gladstone into action. From a few senior advisors vetted by the Baring Bank sent to serve in Egypt suddenly there came an army. Soon a second threat was developed, this one also contrived as much by the Men on the Spot and by the Egyptian ruling class as by anyone else. The Mahdi of the Sudan had become a threat to the Nile Valley; it now was necessary for the British and the Egyptians to invade the Sudan and to overthrow him. And this too came to pass, verbal threats leading to actual policy decisions in turn leading eventually to the creation of the Anglo-Egyptian Sudan. Anglo-Egyptian, the

infrastructure as well as a labor force not to mention a system of finance. Until the 1952 Revolution at least, money-lenders and bankers were indispensable to the production of cotton, as farmers needed credit given the vagaries of the growing season and of the actual market itself. As a result, money-lenders and bankers in Egypt and connected to Egypt through investment houses in Europe and elsewhere occupied center stage when it came to economic power and policy-making. Many of the large landlord class and even the state itself was actually in debt to them. For this reason, a useful shorthand characterization of the period 1860-1952 would be first that of an age of finance capitalism. This was followed by second an age of manufacturing capitalism lasting from the Revolution of 1952 until 1970. During this period the state played a greater role in the economy. After 1970 with the rise of President Sadat came a third age one marked by a return to the dominance of finance capitalism, Egypts economy becoming a part of the global neo-liberalism of our times.

While this periodization requires some qualification and further explanation, it has the advantage as the foregoing implies of allowing one to discuss not only economic history but political history and social history as well. This is the intent. It is not so useful to separate social history from the rest as the dominant paradigm leads us to. Thus it is what one finds during periods of finance capitalism is the minimal state or as the phrase goes, the state as night watchman. In this setup, there is little room for the middle strata or its institutions to develop. Typically, however, periods of finance capitalism lead fairly rapidly to social crises. For governments to cope with social crises, they need to smooth over the rough edges and this typically leads to their bringing in the middle strata and upper working class at least for awhile. The entrance of these classes and strata into the hegemony changes the appearance of the hegemony and to a degree also the substance of its politics. The resulting form of hegemony is sometimes term populist or corporatist or simply cross-class.

Applying this to Egypt as is done here, requires one important modification due to the factor of colonialism. Egypt was a colony for

enlightenment. Like many others countries, Egypt soon had to abandon its enlightenment culture. The Azhar in this period was a major center of criticism of secular culture. Led by the indefatigable Shaykh al-Azhar Ibrahim al-Bajuri (1784-1860), the Azhar opposed the governments initiative on through the middle of the century making a religious legitimization for the acquiring of modern knowledge more difficult. While Muhammad `Ali and his successors appointed reform-minded shaykhs of Al-Azhar, this only seemed to stir up their more numerous opponents. One well-known example of this opposition from the ranks of the Azharites was the Mufti of the Malikites Muhammad `Illaysh (1802-1882), a famous figure from Upper Egypt.(1)

Egypt 1860-Present

Egyptian history from 1860 to the present is the story of a modern capitalist nation-state. Looked at in terms of its political and economic history, Egypts history could be characterized as passing through three main stages: a stage of finance capitalism, then a stage of corporatism and finally a stage of neo-liberalism. Certain aspects of this history give the student a sense of change, others suggest much more continuity. The rise of the capitalist nation state with its bureaucracy and its constant promotion of the market seemed to directly lead to changes on the level of party structure and ideologies. On these levels, one encounters change. On the level of the society, the picture changes. Here one finds some measure of continuity. The North continued to dominate the South throughout. Continuity is manifest in the area of culture as well; literature, literary criticism and civilizational studies stand out as being the most important forms of expression.

Economy and Politics

For most of the modern period, cotton was king and the UK was Egypts main market. Cotton was a product that required an immense

possible usages. It reflected a kind of empiricism. A great work of history from this same time period, one also rooted in a lot of empirical work was `Abd al-Rahman al-Jabarti's, A`jaib al-athar. Al-Jabarti lived from 1754-1822?. His work, still read with great attention, represents one of the few works in the history of history-writing where the author succeeds in both discussing the power of the state and at the same time discussing civil society with all its reservations concerning that power. A major figure in such fields as grammar and literature from that period was Hasan al-`Attar (1766-1835). Al-`Attar wrote several glosses stressing the need for a simpler more practical approach to grammar. He also wrote the Insha, the first modern style manual, a book for clerks who were expected to write letters in a clear and efficient fashion. He also wrote a somewhat autobiographical short prose work, the Maqama, recognized today as one of precursors of the modern Arabic novel of the late nineteenth century.

With the rise of Muhammad `Ali (1769-1849), Egypt arrived at the second stage of its enlightenment, one inspired to some degree by contact with Europe. This was the period of foreign missions and translations. In the 1820s, Muhammad `Ali sent student missions to Paris to learn science and to translate European language texts into Arabic. These works Muhammad `Ali had printed by the new government printing press, the Bulaq Press. The most famous individual associated with the missions and with the translations was Rifa`ah Rafi`i al-Tahtawi, (1801-1873), his name pointing to the Upper Egyptian origin of his family. Al-Tahtawi also was a writer of note. He wrote the first account by an Egyptian of life in modern Europe, Takhlis al-ibriz (ca. 1826). From 1835, Al-Tahtawi ran a translation school in Cairo. A few years earlier in 1828 Muhammad `Ali founded a government newspaper, The Egyptian Gazette. This publication has carried on in various forms until the present day.

Internal political opposition to Muhammad `Ali, as for example from the Azharites, as well as external opposition from England slowed down the reform program and by extension the progress of the

history would be needed. This section suggests a social approach to Egyptian culture.

In eighteenth century Egypt, a precocious, frustrated and ultimately defeated middle strata promoted a modernizing pragmatic approach to culture as it did in many other countries of the world in this period. In the Egyptian case, significant works in lexicography, grammar, literature, and history appeared. How should one characterize this period or appraise this periods contribution to Egyptian culture over the long haul into the modern age? Until the 1990s, there was no reasonable way to answer that question. In the 1990s, students of the Enlightenment in Europe and beyond began to show in their scholarship that the Enlightenment had many varieties and patterns, that the well-known instance of France was only one among many. In light of this development in scholarship, it seems reasonable to characterize Egyptian cultural history as going through a long period of enlightenment first under the later Mamluks and then under Muhammad `Ali. As the Muhammad `Ali period progressed, the North South pattern found in the political order began to express itself in the production of intellectuals. In the new institutions of the 1820s and 1830s, such as the Bulaq Press, the Language School and the Egyptian Gazette, it is clear there was an Upper Egyptian belletrism while it was equally cleat that the technical cadre of the era came from elsewhere. This trend was to continue and to deepen in Egyptian culture.

Returning now to the first of the two phases characterized here as Enlightenment, one might draw attention to the composing of the main dictionary of modern Egypt, the Taj al-`arus by Muhammad Murtada al-Zabidi's, (1732-1791). Zabidi's work was based on his very extensive travels around Egypt and other countries. Not only does it include definitions of words but it contains a great of general information. In this way, it doubles as an encyclopedia of the sort commonly found in the eighteenth century in various countries. What stands out concerning this dictionary compared to many which preceded it, was the authors concentration on actual usages as opposed to

market economy. Left unexplained in scholarship at this point is how this disbanding and shrinking of the army, bureaucracy and factory system was achieved without major incident. One clue is Muhammad `Alis inducement of Europe to join with him prospecting for mineral wealth in the Sudan. This undertaking required a certain military presence and it occupied many Egyptians through the nineteenth century.

In political terms quite a number of emerging nation states of the late eighteenth and early nineteenth centuries, went through a stage of state-controlled entrance into the world market often termed mercantilist. The results were often disastrous ones for the majority of those who lived in these states. Plagues and famines broke out as rulers miscalculated basic food supply needs when land was turned over to export crops. Egypt fits this pattern for the years from the later eighteenth century through the Muhammad `Ali period. After 1840, this phase came to an end, thereafter the market dominated. This too led to crises but of a different sort as one can see in the events of the 1850s and thereafter. In the 1850s, many of the rulers of the Middle East tried to speed up the process of marketization and of the growth of private property in land. Naturally, there was resistance. In the oppressed South of Egypt arose the movement of Ahmad al-Tayyib (fl 1865). Ahmad al-Tayyib was a leading figure of the Hawwara Confederation, the dominant group around Minya and Asyut. Crushed militarily in a battle in 1865, he fled for a time to Libya. Political order took a long time to re-establish. It required concessions to the Southern ruling class. Ahmad al-Tayyib eventually returned in triumph. As this took place, the regime in Cairo seems to solidify with the rise to power of the Khedive Isma`il (1863-1879).

Culture

The history of modern Egyptian culture following the Hegel paradigm of the Rise of the West postulates for the country a cultural revival based on contact with Europe beginning in the late nineteenth century, a revival commonly called in Arabic the Nahda. In rejecting this paradigm, it is obvious some other basis for studying Egyptian culture

army and industry. In return he supplied them with Long Staple cotton, which became the principal export crop of Egypt. Muhammad `Alis policies of course created social unrest in Egypt as the rewards went to a few and not to the majority. He tried to deal with this unrest by drafting large numbers of landless peasants and poor artisans, shipping them abroad in wars of expansion, wars from which many never returned, as well as by repression, crushing as he did a number of peasant uprisings, and by brutally punishing draft resisters and tax evaders. Muhammad `Ali dealt with other local political problems by deepening the divisions between the North and the South, concentrating as he did most of the new Egyptian industry in the Delta.

Muhammad `Ali attracts the attention of scholars because he progressed so far in his quest. In the first third of the nineteenth century, France possessed highly skilled technical people, some of whom were frustrated by European politics and willing to go abroad and serve foreign governments for the sake of encouraging technical development. Chief among these were the Saint-Simonians. A number of them came to work in Egypt. Had the Saint-Simonians been able to stay in Egypt, its history today might be different. But, they could not. The problem for Muhammad `Ali was ultimately England. England saw no need to weaken the Ottomans who were holding Russia at bay, nor advantage in allowing the development of a power that cut the way to India. For these reasons in the 1830s, England turned against Egyptian expansionism. Egypt had become a potential problem.

At this point (1838-1840), we witness in Muhammad `Alis behavior another facet of the rise of the rich . With an undefeated army in the field, one that had crushed the Ottomans in battle, he ordered a retreat and a policy of de-industrialization and de-militarization in return for a promise from the Ottomans and the English to recognize his family as the legitimate rulers of Egypt in perpetuity. Class wealth and power trumped dreams of national development. And, with this shift in strategy came the breakdown of industry, came the end of state protection and of the trade barriers. Egypt had taken another step toward a free

(1776-1852), France was able to influence the course of events in Egypt leading to the rise of Muhammad `Ali in 1805.Thereafter, partly thanks to continued French backing, Egypt was ruled quite brutally. Uprisings by poor people were crushed. Europe and especially however got what it wanted.

What lay behind the rise to power in Egypt of the Albanian adventurer Muhammad `Ali (1769-1849) was a series of events going back to the 1780s in the Delta. There, at that time, peasants began to protest the sudden breakdown of village life as the region was integrated into the market. Violent protests broke out threatening the interests of dominant groups. `Ulama (theologians) rushed to the area to intercede. The conflict would not go away; soon it spread to Cairo attracting artisans whose world was also being destroyed by the rise of the open market. As this occurred, a local political Jacobinism arose. In the 1790s it was spearheaded in Cairo by the followers of Shaykh `Ali al-Bayyumi, the Shaykh of the guild of the water-carriers, who had died some years earlier in 1769. Later, this political radicalism carried over into the resistance to the French occupation (1798-1799) and into the movement of `Umar Makram (1755-1822) in the early nineteenth century. `Umar Makram, it appears, would have been the popular choice of ruler of Egypt over some other Ottoman nominee or over Muhammad `Ali. However it was not to be. Muhammad `Ali was more adroit. He was able to build relations with Drovetti and to play the fears of the Egyptian landlords against their sympathy for their peasants splitting any potential alliance in the making. Thereafter, he was able to overwhelm the remaining Mamluks and to capture the entire country. `Umar Makram wound up in forced retirement, most of the Mamluks dead.

Muhammad `Ali is considered a notable figure in modern world history. Not only did he set back the tradition of Egyptian radical protest just referred to, he attempted to escape from the periphery of the world market, the periphery the fate of all late joiners. To this end, he worked closely with the British and the French building up his

ously. At this point, small groups and individuals had for the first time become a part of the worldwide phenomenon of the Rise of the Rich .Rulers now stood to gain handsomely by collaborating with other rulers worldwide against their own people. Through this system of mutual cooperation, each could introduce capitalist relations deriving from it far more wealth and power than could be had from the older system of tribute and taxes in kind prevailing up to that point in time. To effect this transformation, rulers made available to each other sophisticated weapons and technology, loans and credit, not to mention luxury goods. As one progresses from this period forward, rulers worldwide appear to grow richer and more powerful in relation to their own people, a trend continuing until our own day. This was the case in Egypt. From Ottoman Walis living in barracks in the Citadel in Cairo, the leading eighteenth century Mamluks built lavish private homes. Later, the nineteenth century rulers built palaces; twentieth century rulers added to the palaces a variety of villas and chalets.

Capitalist development has always been by its nature uneven. In the case of Egypt, political and economic factors favored the development of the Delta (North Egypt) over that of the Sa`id (the South of Egypt, also called Upper Egypt). In the second half of the eighteenth century, the Delta began to export rice to France as well as wheat. France in turn sold it finished cloth and luxuries. There were many imperfections in this arrangement. The balance of trade favored the Egyptians to an extreme degree and this led to crises when the French merchants could not pay for their purchases in Egypt.

In 1798 handicapped by the English blockade, France decided to invade Egypt. Under the command of General Napoleon, the French set out to directly penetrate the rice fields of the Egyptian Delta. When this was achieved, Napoleon had one of his generals convert to Islam and marry the daughter of an influential local farmer from that region. While the invasion and occupation only lasted a short period of time, the French nonetheless managed to establish important links with the local Mamluks. Through the Napoleonic agent Bernardino Drovetti

important capitalist sector, one which was gradually but surely growing. This sector was highly organized. It was organized around artisanal guilds. It was also organized around Sufi Turuq (mystical confraternities or orders). While some of these orders stayed in a single location, some spread through Egypt and beyond. In some recent scholarship this has been studied as Islamic Enlightenment here it suffices to note that networks integrating the society and economy were coming into place in the later eighteenth century, a case in point from that period being the spread of the Khalwati Sufi order to Upper Egypt. From the perspective of Cairo, in this period, Upper Egypt was opening up. `Ali Bey Kabir (1728-1773), the ruler in Cairo had recently defeated the leader of Upper Egypt, the Hawwara chief Shaykh al-`Arab Hammam (1709-1769).

Another feature of the indigenous capitalism was the inter-capitalist rivalry centered in Cairo and Alexandria among groups seeking to dominate the Egyptian market. This rivalry clearly was an important phenomenon of the late eighteenth century. Its outcome had a marked effect on the nature of capitalism in Egypt for the next two centuries. What transpired was that the commercial minorities allied to European powers somehow became their indispensable middleman, Europe rejecting the formation of Muslim merchant establishments not only on its soil but even in Egypt. Greeks, Jews, Armenians and Syrian Christians thus became important in the Egyptian political economy from this period onward all the way to the 1950s. From this period of the later eighteenth century, Muslim rulers in Egypt allowed Muslim merchant production and trade to wither away, allowed artisanal workshops to collapse leaving many workers unemployed. Foreign goods were allowed to flood the markets.

A question in the scholarly literature naturally is that of why? Moving beyond older explanations of decline or of indifference of Ottoman Turks for Egyptians, it seems that this can be best understood in terms of the new mentality of rulers. This was a change period in world history, one affecting many countries in the world simultane-

finding was that Egyptian history might be better understood as a country divided north and south than a country divided between center and periphery as one finds in the Oriental despotism model.

The ruling class of mid 18th century Egypt controlled land and trade and held the high bureaucratic positions. Its general approach to political economy was mercantilist. It would enter the world market through proxies, it would experience political chaos at home as a result, it would then close the market for a period of years and it would then allow it to reopen once again, always trying to expand the sphere of private ownership of land. In political terms, this period saw the first attempts to gain independence. In cultural terms, this period witnessed an enlightenment, one extending over a number of years, one rooted initially in local production and then later in a growing contact with Europe. Finally, this period saw a deepening contradiction between North and South Egypt, a contradiction that was to play a large role in the years, which were to follow as we shall see.

The Economy and Politics

In the middle of the eighteenth century, most Egyptians lived in the countryside and spent most of their time satisfying immediate needs (use value based economy). They also paid taxes and tribute of various kinds. A century later this was still the case although the use of money was more widespread and more of the land was turned over to export agricultural products, especially cotton. At this later point, landlessness was beginning to be an issue on a scale unheard of earlier. This later period was marked by several intervals of social instability.

Before pursuing the wider subject of economic transformation, it is important to introduce another consideration, the presence of an indigenous capitalist sector. In the middle of the eighteenth century, artisanal production, commerce in various products, a strategic location on trade and pilgrimage routes, renowned institutions of learning, and the potentiality of producing wheat and rice sought in Europe underlay an

The Social History of Modern Egypt as North and South as opposed to Center and Periphery

(*)Peter Gran

The history of Egypt 1760-1860 from `Ali Bey Kabir (1728-1773) to the Age of Isma`il (1830-1895) and then from the Age of Isma`il to the present has long been studied as an Orient. The idea of an Orient derives from Hegel's Rise of the West approach to history. The field of Egyptian studies has not yet been able to formulate a paradigm independent of this tradition. This is especially the case in the English-speaking world where Egypt has always been simply an Oriental despotism with its ups and downs. In recent years, there has been of course some change. In the 1970s and the years which followed, the field saw the beginning of social analysis but in the English-speaking context, it was never strong enough to challenge the dominant paradigm, social history commonly, appearing more as sociological detail than as a method in its own right.

This paper breaks with this received body of work calling for an approach would do justice to the findings of social and economic history that we now have available. In the first part of such a study, capitalism would be a sector, a very dynamic one. In the second half, capitalism would define the domestic market. In working this out as a kind of rough draft of what such a history might look like, the main

(*) Professor. Temple Univ. U. S. A.

(26) Grammaire p. 26-27.

(27) Compare with Rousseau's representation of humanity's first language: la première langue... l'on chanterait au lieu de parler ;Cette langue aurait peu dadverbes et de mots abstraits pour exprimer les mêmes rapports elle ressemblerait à la langue chinoise à certains égards à larabe à dautres., Rousseau 1974, p. 100-101.

(28) Preface p. vii-viii.

(29) Grammaire, p. 142.

(30) Grammaire p. 18-19.

(31) This is done according to the classical grammatical methodology of that period.

(32) This linguistic observation does not correspond to the use in Egyptian Arabic of the 17th or 18th century; see H. Davies (1981) and M. Doss (1991). The function of the particle b- in Egyptian Arabic is to express concomitance and not future.

(33) Dialogues have occupied an important place in language teaching methods; for more on this aspect of the question see SIH-FLES, Actes de la journée détudes organisée à Bologne le 2 mars 1996, n.22, décembre 1998.

(34) J. Lentin (1995)

(35) Lettre xxii, 1779, p. 272.

(36) See interview of Aicha Bouhjar, HYPERLINK "http://www. asays. com/ article. php3id _ article = 452"

(37) A study of bilingual orders issued by the occupation army during the French occupation of Egypt, showed language which distinguished these texts from ordinary Middle Arabic writings (Doss, 2007).

(10) Marcel 1837, p.vi.

(11) Ruphy refers to the dragoman as "trucheman renégat", p. iij.

(12) Marcel p. vi.

(13) C. F. Volney (1757-1820) was a traveler. He visited Egypt and Syria and wrote a travel account published in 1787. He also learned Arabic and was charged by the Executive commission of the Foreign affairs to elaborate on the question of simplifying oriental languages, Pouillon 2008, p.971.

(14) P. vij.

(15) C. Ferguson, Diglossia, in Word, 1959.

(16) P. i and ii.

(17) My underlining.

(18) P. xii. My underlining.

(19) Caussin, p. ii.

(20) Marcel, p. xiii.

(21) The existing information can be found in the following: J-M. Carré, 1956, p. 79-90; Pouillon (édit.) 2008, p. 870.

(22) The orientalist and first dragoman of the French expedition, Venture de Paradis left lengthy notes which are presently at the Bibliothèque nationale in which he compared the two accounts to the advantage of Volneys. According to Venture, Savary's account is faulty and the errors it contains errors concern the content as well as the form or language. This comparison as well as Ventures notes, deserve an analysis on its own for a better understanding of the respective attitudes of these orientalists.

(23) Letter vi, p. 76.

(24) Preface to the letters p.ii.

(25) Letter, xxii, 1779, p.272.

Notes :

(1) The interpreters or dragomans could be Greek, from Venice or Genoa and could be working for the service of different powers, as is often mentioned by the sources.

(2) The information for this section is from a biographical note written on the occasion of the Ecole des langues orientales celebration, with no authors name : www.inalco.fr/IMG/pdf/historique - long.pdf

(3) Same reference p.2 as well as Deny 1948 p. 4. In her article on- Les jeunes de langues de Paris et leur bibliothèque, p. 365, M. Kalus writes that the Jesuits favored the teaching of Latin and kept as closely as possible to the teaching methodology of this language for the study of both Turkish and Arabic, in Istanbul et les langues orientales, Edited by Frédéric Hitzel, lHarmattan, Paris, Montréal, 1997.

(4) The Jesuit expulsion from France followed their expulsion from Portugal, and was a result of economic and political conflicts, for more details see: http://en.wikipedia.org/wiki/Suppression - of - the - Society - of - Jesus

(5) For the analysis of a more general disrespect for the role of the dragoman, see Doss 2006.

(6) In a personal communication Gérard Troupeau, professor of Arabic and Amharic at the Ecole de langues orientales also acknowledges having found no information about Ruphy. A limited search I did on the internet did not result in any additional information.

(7) Venture de Paradis was a dragoman, he accompanied Bonaparte in Egypt and is known as the translator of the Proclamation by which Bonaparte announces his seizure of Egypt to the population.

(8) The Courier (or Courrier) de l'Egypte was an information paper addressed to the French army during the period from 1789 to 1801, Wassef 1975, p. 49.

(9) Ruphy 1802, p. iij.

Perceval, Ellious Bochtor (1848), and J.J. Marcel A. Cherbonneau (1872). The same has been said concerning glossaries of Tamazight (36) during the colonial period from 1844 to 1900. These unilateral glossaries were mainly intended for the needs of the newcomer: traveler, tradesman or colonial agent, to make it easier for him to address the native. The same can also be said about grammars. In certain cases like in Savary's, the minute details of linguistic acuteness and correctness were overlooked. The same simplification and incorrectness are exhibited by texts(37) Like in other expansionist and colonial situations, simplification of the language of the colonized people, often occurred, and is testified by grammars, glossaries and writings.

For others such as Sylvestre de Sacy studying Arabic was a scholarly enterprise where only the language of the learned was seen as worthy of study, the spoken and the informal being totally disregarded and neglected; inaugurating a search of the truth that a Western orientalist scholarly tradition still maintains. Sacys attitude was expressed through his refusal of accepting an assistant to teach an informal variety of Arabic (Labrousse 1995, p. 62).

To sum up one can only ponder on the different motives of the linguistic and cultural enterprises of these travelers, scholars and colonial agents to study and describe languages of the East, or Arabic. Motives as we have seen are often quite complex as the learner seems to be wavering between the two poles of despise and admiration, and alternating between the consecration of the classical and the choice of the mundane or spoken use.

I will end with a question about linguists of Arabic who are the ones I know best, and with whose works and scientific gatherings I am most familiar with. The question is: how can knowledge of the Others language and culture, stand in some cases so far away from empathy in the academic field? And what does this say about our study methodologies?

their model in this common use, and their works would then be a partial reflection of an actual use. In more than one instance, the authors quoted in this study testified of the general use of arabe vulgaire in speaking but also in the writing of the common. This testimony is confirmed by numerous Arabic sources, even if more work is needed to understand the degree to which this variety was spread in private but also public writings.

Finally, one cannot disregard the fact that the authors mentioned in this paper, like others, had in relation to Arabs and their language a complex and ambiguous attitude. This attitude involved a degree of pragmatism in the sense that Arabic was seen as a language necessary for the practical purposes of trade and later of colonial expansion. Arabic was seen as necessary to the tradesman, to the colonys administrator and to the soldier dealing with the newly occupied countries of North Africa (as well as of Egypt earlier). In the first part of this study I mentioned the phases undergone by the teaching of Arabic (as well as Turkish, and Persian) to serve different purposes at different times. The period considered in this study witnessed the development of a teaching with pragmatic purposes very similar to some language programs today; we can think of the Langues étrangères appliquées channels aimed at teaching students of languages in view of a professional training. One must not avoid seeing what these channels imply in terms of academic and cultural choices; a handbook prepared for professional training is by no means similar to a handbook prepared for a more humanistic type of training. A whole trend of language didactics has recently oriented its efforts towards special purposes training, to acquire the lexicon and other aspects of a language. There can be no doubt that this teaching training will involve different attitudes on part of the learner but also of the teacher. The same can be said about the period considered in this study, and about the teaching material. It is worth observing for that matter that all the glossaries of the period considered were unidirectional (from French to Arabic) corresponding to a utilitarian use. This is the case with the glossaries of Caussin de

the internal form and then presents the prefixed one. In the same way the demonstrative forms of the low and high variety dah and haadhaa are used alternatively in the dialogues.

Varieties of different dialects are put together as we have shown in the example of the b-verbal prefix with the future value. Examples of this mixing also appear in the use of lexical items such as fisaa "quickly .This form specific of North African dialects is used in Savary's dialogues as a sample of Egyptian use (p. 350, 353). Mixture of Syrian and Egyptian Arabic appear in Savary's grammar in the context of lexical, as well as morphological forms. So for instance raayiH is used with the meaning of going away which it does not have in Egyptian Arabic.

These are only a few examples of the widespread use of mixed forms in the grammar and the dialogues constituting Savary's grammar.

The question of mixed forms which is of a great interest to linguists studying Arabic is also of a concern for our study at the interface of linguistics and history, for the following reasons.

First, the presence of a mixed variety exhibiting features of Egyptian and Syrian Arabic would help substantiate the hypothesis of an Ottoman Levantine variety of Arabic where common features of a trans-regional koinè would have developed in the context of the Ottoman occupation of the region(34) and were commonly used. The biographical detail according to which Savary spent a year in Damietta to master Syrian Arabic(35) is an evidence of bi-dialectal cities such as Damietta where numerous Syrian families resided since the 17th century.

Second, the presentation of mixed forms both social and regional, in glossaries and grammars (like the above mentioned) could be an additional evidence that a mixed variety of Arabic was used by natives in their writings. In other terms mixed or Middle Arabic could have constituted a standard although non-codified norm of writing much more widely spread than suspected, in the period preceding the Nahda. In this case orientalists grammars and glossaries would have found

What matters here is the mixed nature of these dialogues and the fact that the Savary proposed to the learner the use of dialogues consisting of a mixture of Egyptian and Syrian dialects. The same can be observed in the grammar as we saw above in the example of the b-prefix to express future and in many other examples where forms from other dialects are presented next to forms of Egyptian Arabic. It is also interesting that while trying to remedy to what he saw as a flaw of his predecessor, Langlès added the dialogues transposed by a Syrian native. The non-purity or mixity of the dialect did not seem to matter to neither the author, nor the editor of the text and this needs reflection, but before that I shall start by explaining what is meant here by mixity or variants found in Savary's grammar.

Mixed forms

There are two kinds of variants in the grammar and the dialogues of Savarys work: the first is represented by a mixture of features from the high and low registers; this characteristic is usually what justifies that a given text is classified among the so called Middle Arabic writings; the second aspect of mixture is represented by the presence of dialect features from different regions.

So mixture appears at the level of registers, as well as of regions. In the case of the former, Savary mixes standard or literary Arabic with dialect features, and in some cases the features presented in the grammar are hybrid, belonging to neither high nor low, but mixing both.

I will give an example of the passive form. As known in Arabic, there are two forms of passive: the internal form which is obtained by a change in the vowels of the verb, and the external passive is obtained by the prefixing it-or in- to the radical. So with the verb to write for example, the passive will either appear as kutib(a) (internal passive form) or itkatab (external form). The later belongs to the dialects and is not used in standard or literary Arabic. The reverse is also true, in the sense that the internal passive is an indication of a switch into standard Arabic. In his presentation of the usuel passive, Savary starts by

this additional particle the user will be able to express the future tense asserts Savary, since he has observed that the Syrians and Egyptians (32) use this particle to construct the future tense (p. 47):

"Cependant j'ai observé que les Syriens et les Egyptiens préposaient un devant toutes les personnes du présent pour en former le futur, excepté la première du pluriel, qui recevait unم. Je vais écrire ce temps avec ces lettres hétérogènes, afin qu'elles nembarrassent pas les voyageurs et les négociants, et quils puissent les retrancher au besoin, pour chercher la racine des verbes."

These forms and others are presented in the grammar for daily use when interacting with the uneducated Oriental (p.48).

The dialogues

As I explained above Savary's grammar consists of two parts the second contains a series of dialogues. The collection consists of 11 dialogues divided into two sections. The first consists of 7 dialogues representing a mixture of Egyptian and Syrian dialects, which were gathered by Savary to serve his intention of helping the user acquire arabe vulgaire as explained by Langlès in his preface (p. ix). The mixity of these dialogues were considered by Langlès as a shortcoming, so he decided to remedy to this defect by transposing the mixed dialogues into Egyptian Arabic. For this purpose he had recourse to Michel Sabbâgh, a copyist of Arabic working at the Ecoles spéciale des langues Orientales vivantes. It is worth mentioning that Sabbâgh was born in Akka around 1775, and that he accomplished his primary studies in Damascus (Larousse, 1995, p. 65) and although he did spend a long period of his life in Egypt, he nevertheless was a native of the Syrian and not of the Egyptian dialect. I shall briefly return to this point.

Langlès mentions that the dialogues(33) were spread since a long time amongst dragomans of the Levant. More research is needed to determine to what extent the dialogues introduced in Savary's grammar have been collected by him or gathered from written sources, or are a result of a combination of sources.

logue parts. Savary also provided a transcription of the forms and constructions of the grammar as well as of the dialogues to help the learner in his study as he explains (p. 18-19):

une grammaire et un dictionnaire où la prononciation fût écrite, en les étudiant avec soin, le voyageur et le négociant pourront, dans six mois converser avec les Arabes.

The grammar

The grammar is planned according to a traditional order, also followed by Caussin; starting with the presentation of the Arabic alphabet, its signs and the value of the letters or in other terms the phonetic representation of theses letters (pp. 1-23). Follows a part entitled Des signes de nos pensées (31) in which are presented the different parts of speech: the noun, the adjective, the article (p.24-26), then the verb, after which come the pronoun, adverb, conjunction and interjection. The verb described by Savary as "the soul of speech |or|, discourse" p. 26) stretches on the length of almost two hundred pages. The "grammatical" or classical conjugation is followed by the commonly used one (usuel). All tenses and forms of the verb are presented according to the two conjugations, since as the author explains in regard to the dual number (p. 41), no one of the common people would be able to understand a speaker using such forms as the dual or other constructions of the (formal) written language, so in order to facilitate conversation and mundane writing it is necessary to present the ordinary (usuel) forms. These forms are used in speaking as well as in informal writing, since as the author adds (p.46): Everyone talks and writes in this manner, only poets and men of letters add more perfection to their writings". We will return later to the point concerning the spread of Arabic described as usuel or vulgaire in writing.

In a further effort to offer the user a handy and practical grammar, Savary provides the verbal forms of the imperfect (such as for instance yansur "he helps" with an added b- particle (biyansur). This particle can be added or withdrawn according to the users need; with

Cest en étudiant l'arabe que l'on se convainc combien le français, qui domine aujourdhui dans l'Europe, est lâche, faible et pauvre auprès de cette langue, la seule des anciennes qui ne se soit point éteinte, parce quelle a toujours été parlée par un peuple fier, qui na jamais connu la servitude.

These enthusiastic and idealizing observations on Arabic can be found in all of Savary's grammar, which will be discussed in the following section.

Savary's work

Savary finished writing his grammar in 1784, delayed for several reasons it only got published in 1813. In his preface to the posthumous work Langlès who edited it gives the reasons for the delayed publication: first was the absence of an Arabic typography, next were the difficulty and slowness caused by the corrections the text required. These were the reasons which caused Savary's grammar to be delayed and preceded by the grammars of Herbin and de Sacy(28).

Like the other grammars and glossaries considered above, Savarys grammar was intended to help the user interact with the Arabs around daily matters, rather than train the scholar as in the previous period transcended by the teaching of Sylvestre de Sacy. Like for the other authors Savary's public was the traveller, the middle man and the trader(29) who could acquire the language during the period of six months if they studied carefully(30).

Arabe vulgaire is here again the variety chosen by the author to present to his public (p. 130).

Savary's work is divided into two parts; the first is represented by the grammar per se (the first 320 pages), the second part consists of dialogues (from page 322 to 469). A last part of the work, with which I did not deal, has been added by Langlès and consists of extracts from the One thousand and one nights in addition to the text of some songs. Savary's grammar is written in French, but unlike Caussins work it is accompanied by a Latin translation in both the grammar and the dia-

A discourse very close to the previous one is reserved to the Egyptians (p.142) :

[Qui] "passent leurs jours à faire la même chose, à suivre les coutumes établies sans jamais désirer au-delà, sans porter plus loin leur pensée. Nayant ni goûts vifs, ni désirs ardents, ils ne connaissent point lennui; cest un tourment réservé aux personnes qui ne pouvant modérer la violence de leurs passions ni satisfaire létendue de leurs goûts, sennuient par-tout où elles sont, et ne vivent que là où elles ne sont pas."

We can easily see in the previous two quotes how a negative judgement shifts smoothly into a positive one. The Turk is described as the lazy, apathetic person, he lacks ambition and curiosity, but we live in the torment of activity, but whereas we run after desperately after happiness, he peacefully enjoys the gifts of nature, not worrying about the following day. This dichotomist view is not foreign to Rousseaus vision of the world where the good savage, or primitive is opposed to the civilized man, to the advantage of the first; a vision which is for that matter fully developed in his Essai sur l'origine des langues. It is indeed very interesting to find the reflection of Rousseaus views in the grammar where Savary attributes to Arabic all the qualities of perfection. With twenty eight letters these people whom we suspected to be barbarians have succeeded in composing a sonorous, harmonious language, extremely close to music and poetry. Arabic is praised for its verbal system which is freed from the use of adverbs and prepositions (26) found in European languages(27). No need for adverbs and prepositions, claims Savary since the verb in Arabic uses different combinations to attain all meanings and nuances, and he concludes after giving some examples that "by studying Arabic one becomes convinced that the French language which governs Europe today, is feeble, weak and poor in comparison to this language, the only one of ancient ones which did not vanish, because it was spoken by a proud people, who did not know servitude."

Savary traveled to satisfy his curiosity and answer questions about the nature of humanity, oriental despotism and the relation to the Other. Traveling is the most instructive school he writes since it allows to put things in a relative perspective and to fight stereotypes and prejudices acquired through culture and education.

In spite of these reservations, Savary did give in to recurrent stereotypes of his time and milieu and expressed both in his travel account and in his grammar contradictory stereotypes, at times derogatory at others full of praise and idealization. In some instances, he expresses the widespread negative representations of the dominant groups: the mamlouks and the Turks. The later are represented as barbarian, and despots. In their vast empire, they have killed Arts, science, towns and kingdoms, the degradation of Egypt and its towns, the draught, the oppression of women; all these ills are attributed to the Turks despotism (Savary, 1785, Letter 2, p.28). Turks are also lazy, cold and apathetic as described in the following extract (Savary, 1785, Letter 3, p.47):

"Lorsque l'atmosphère est en feu, que la sueur coule de tous les membres, que l'homme haletant soupire après la fraîcheur comme le malade après la santé, avec quel charme il va respirer sous ces berceaux, au bord du ruisseau qui les arrose ؛Cest là que le Turc tenant dans ses mains une longue pipe de jasmin garni dambre, se croit transporté dans le jardin des délices que lui promet Mahomet. Froid, tranquille, pensant peu, il fume un jour entier sans ennui. Vivant sans désir et sans ambition, jamais il ne porte un regard curieux sur lavenir."

This negative picture bruptly reverts into a positive one: the placidity of the Turk is compared to the agitation of the Western civilized man:

"Cette activité qui nous tourmente, cette activité, lâme de tous nos talents, lui est inconnue. Content de ce qu'il possède, il n'invente et ne perfectionne rien. Sa vie est un long sommeil ؛la nôtre lui semble une continuelle ivresse; mais tandis que nous courons après le bonheur qui nous échappe, il jouit paisiblement de biens que la nature lui offre, que chaque jour lui présente, sans soccuper du lendemain.

Back in France he wrote his correspondence which was published under the title of Lettres sur l'Egypte, in 1785 and which was very well received like other works of the same kind. As a source of information, Volneys Voyage en Egypte et en Syrie is often compared with Savary's correspondencc. If both represent important sources for the understanding of Egypt they differ in their approach. Savary's correspondence being a very warm and empathetic one in comparison with Volneys more severe and cold description(22).

Savary is also the author of one of the first translations of the Quran. He left two works which appeared posthumously his grammar, subject of the following section, and a novel entitled Anas Eloujoud et Ouardi.

Savary's acquisition of Arabic

It is not known whether Savary had studied Arabic before his trip to Egypt but it seems that one of the trips aims was to attain a mastery of this language in its different varieties. According to his account he wore a shawl to cover his hair and walked around the city interacting with the people(23). Telling tales and stories to a gathering of Arabs, benefiting from there remarks to improve his language(24). He spent a year in Damietta to become proficient in the Arabic dialect spoken in Syria

The travelers representations

Before presenting Savary as a grammarian, I will enter into a digression on the man's attitudes and positions as expressed in some of his works and particularly the letters and his grammar. This grammar will help us understand the specificity of Savarys philolological discourse in relation to the other authors we have mentioned.

Like many people of his time (missionaries, tradesmen and writers), Savary was a traveler and his work is closely related to his traveling. According to his account it is during his journey in Egypt that he learned and mastered Arabic. On the other hand there are strong links between his ideas about the people and about the language of the areas he visits and learns about.

This last work dedicated to the French colony Colonie d'Alger, is perhaps the one exhibiting most clearly the inequity of the authors vision. His motives are clearly submitted to the needs and demands of the army but also his methodology is based on an unequal vision of the linguistic reality. Dialects are lumped together aiming principally to serve the user. No need to go into too many details since in the last resort the communication will stay minimal and will be limited to the simple daily needs of the occupant.

We have seen in what precedes that concerning the spoken register, differences between dialects of the East and of the West did not seem to have preoccupied most of the authors All this seems to argue in favor of a supra- grammar useful for writing and speaking across dialectal boundaries to serve functional needs of the traveler, tradesman and soldier.

The following and last part of this study is reserved to the study of another grammar encompassing arabe vulgaire and arabe littéral which differs from the works described above both in the vision of its author and in its method. Of the works mentioned in the previous part, Caussins grammar is the only one which could be possibly compared to Savarys work since both present themselves as grammars. But whereas Caussin only presents his representation of arabe vulgaire, Savary comprises in his work both levels of Arabic, as we shall see after briefly presenting Savary.

Claude Etienne Savary

Little is known about Claude Etienne Savary(21). He was born in 1750 in Brittany in the city of Vitré, and studied at the Jesuit college of Rennes, a fact which would confirm his belonging to an aristocratic family (Pouillon, p.870). He had a close relationship with the king's physician, M. le Monnier who kept the grammars manuscript until the time it got published. He traveled to Egypt in 1777 and spent three years between the cities of Alexandria, Cairo, Rosetta and Damietta.

Barbaresque, Caussin like other authors acknowledges that there are differences but not to the degree that they would be unintelligible:

Les principaux dialectes de la langue parlée sont ceux d'Arabie proprement dite, de Syrie, d'Egypte et de Barbarie. Les trois premiers nont entre eux aucune différence grammaticale; un petit nombre dexpressions ou de locutions employées communément dans une de ces contrées, et inusitées, quoique le plus souvent comprises dans une autre, forme presque la seule nuance qui les distingue. Le dialecte de Barbarie séloigne des autre assez sensiblement, mais non au point dêtre inintelligible pour des habitants de l'Arabie, de la Syrie ou de l'Egypte.

As for Marcels glossary, the title very clearly exhibits the generalizing approach and view of dialects : Vocabulaire français-arabe des dialectes vulgaires africains d'Alger, de Tunis, du Maroc et de l'Egypte. In Marcels case the generalization appears at the level of his data collecting. According to his account, he produced the first version of his dictionary (almost forty years earlier) at his arrival at Alexandria to serve his travel mates and to facilitate common interaction between the army and the inhabitants. He further explains that his relations with people from the Maghreb met at the occasion of the pilgrimage helped him gather variants from the dialects of Algeria, Tunis and Morocco. This made it possible for him to update his glossary in order to serve the new French military campaign (p. xiii).

"Mes relations avec des individus Maghrébins, soit au Kaire, à lépoque du pèlerinage annuel, soit ailleurs, mavaient mis à la portée de recueillir les diverses variantes des dialectes d'Alger, de Tunis et de Marok. Aussi, à l'époque de l'expédition contre Alger, dans le même but dêtre utile, je métais empressé de rédiger un vocabulaire abrégé du dialecte algérien pour lusage de la brave armée qui allait punir les pirates barbaresques, et cueillir de nouveaux lauriers dans cette même Afrique, dont une autre partie en avait offert à l'armée d'Egypte une moisson si glorieuse."

Having made clear what type of Arabic the authors recommend for study I will now turn to the question of varieties of dialects. For that I will start by observing the titles of the works considered.

As mentioned above Ruphys work is entitled Dictionnaire abrégé français-arabe à l'usage de ceux qui se destinent au commerce du Levant. Addressed to those who intend to establish trade with the Levant, the author does not specify any further to which dialect he consecrates his dictionary, although he among the other authors seems the most conscious of the differences existing between the different dialects as he writes (p. xiii):

"il ne faut pas regarder comme synonymes, les mots des différents dialectes qui servent à exprimer le même objet, puisque chaque dialecte est, pour ainsi dire, une langue différente".

In spite of this acknowledgment, Ruphy encompasses in his dictionary different varieties and even Western dialects as it already appears in the Discours préliminaire or preface to his work:

أنا شفت امك وهي عزمتني باش أتغدى.

I saw your mother and she invited me for diner

In this example the verbal prefix bash (underlined) belongs to the North African group of dialects to express purpose ("for", or "to") (Marçais, 1977, p. 239). This prefix does not belong to Eastern dialects.

Caussins work had as a first the title: Grammaire arabe vulgaire à l'usage des élèves de l'Ecole royale et spéciale des langues Orientales. The 1858 edition however adds a subtitle :pour les dialectes d'orient et de Barbarie making it clear that it is again an all encompassing grammar aiming to cover as large an area as the traveller or tradesman needs, and not what corresponds to an accurate description of the linguistic reality. Caussin (p. iv) further justifies this generalization by arguing that there are no grammatical differences between the dialects of Syria, the Egypt and Arabia (?), as to the dialects of North Africa or

So there is on the one hand a familiar style used in conversation, and in a personal style of writing, and on the other hand the literary style. My hypothesis is that the first can be assimilated with arabe vulgaire. Another evidence showing that arabe vulgaire refers to both writing and speaking is provided by a quotation by Marcel describing larabe vulgaire as:

langue vulgaire, langue de communications directes et immédiates, soit orales, soit écrites.(18)

This being said, the authors all seem to agree that literary Arabic should be put aside in the teaching of Arabic, and that only arabe vulgaire should be concentrated upon. According to Caussin de Perceval the Arabs themselves use a register neither too close nor too remote from the literary language. They drop the declensions as he does in his grammar, not to appear too pedantic(19). Marcel (p.xiii) warns against the study of Arabic as it can be acquired in Paris and other cities:

"il faut bien se garder de croire que, pour se faire comprendre des peuples de ces divers pays, il suffise davoir appris l'Arabe soit à Paris, soit dans les autres villes européennes, où de doctes chaires sont fondées pour cet enseignement; on y aura seulement appris l'idiome savant et littéral, la langue des livres; on ignorera encore la langue parlée·

To be understood and to communicate with the people of the Orient one should let aside the literary language and learn the idiom used by the common. If one uses literary Arabic he will only be understood by the Cheikhs and the learned, but not by the common explains Marcel who recalls having been described as talking like a book(20).

Indeed writes, Ruphy a forthcoming grammar is being prepared by the great De Sacy, but in the meanwhile and until it appears his own abridged dictionary "should satisfy the impatience of those not wishing to learn of the Arabic language other than what constitutes the familiar discourse and which does not go beyond the needs of daily life and trade details" (p. viiij).

ing Volneys(13) suggestion of using French characters to write Arabic; doing so would uselessly transform the aspect of this language argued Ruphy(14). The same argument is used by Marcel (pp. x to xii). Arabic is not more difficult to learn than our European languages. In relation to writing, wasn't Greek at one of its stages, written like Arabic from right to left? And doesnt the linking of the letters in French constitute a difficulty too?

After stating the necessity of studying Arabic all of the authors considered came at stake, each in his own manner, with the variety of Arabic they recommended.

The terms we use today to refer to the high and low varieties of Arabic(15) (C. Ferguson, 1959), are obviously not to be found in theses early texts. So I will only discuss the terms used by the authors, trying in the same time to understand to what linguistic reality they refer.

Arabe littéral and arabe vulgaire are the terms most commonly found in the texts considered. It is clear that arabe littéral refers to the high variety or classical Arabic, also designated by Marcel and Caussin as la langue savante et littéraire. It is however less clear that vulgaire would strictly refer to the spoken variety, as will appear from the analysis of both the prefaces and Savarys grammar.

Caussin de Perceval asserts that the distinction between arabe littéral and arabe vulgaire is minor, since there are according to his analysis only two differences between them: borrowings from Turkish which have been introduced by modern Arabs to their language, and the absence of declensions in the ordinary discourse .This leads him to conclude that it is possible and realistic to present a textbook serving both writing and speaking purposes(16) since a variety of written discourse of modern Arab's comes very close to the spoken language:

" Le style familier des lettres et surtout de la conversation, est séparé du style littéral par des limites bien déterminées; j'ai cherché à les tracer dans cet ouvrage.(17)

All three prefaces underline the importance of mastering Oriental languages for the purposes of diplomacy, commercial speculations and finally colonization. Marcel expresses this aim in the following terms, bringing in colorful stereotypes of language representations (p.v):

Le latin est la langue pour parler aux savants, l'allemand aux chevaux, l'anglais aux oiseaux, l'italien à sa dame, le français à son ami, l'espagnol à Dieu. A cette nomenclature, [....] aurait pu inscrire encore, sans crainte de contradiction, l'Arabe comme langue spéciale du commerçant et du voyageur. [...]

Apprenez donc l'Arabe, voyageurs, commerçants de nos ports, diplomates, soldats de notre brave armée dAfrique, administrateurs, employés, agents, colons, négociants de l'Algérie

Ruphy(9) and Marcel(10) bring in the usual leitmotiv of the dragomans and warn against the reliance on interpreters as they are costly, incompetent or treacherous(11).

Ni les relations du commerce, ni celles de la diplomatie, ni celles de la guerre, ni celles de la paix et de l'amélioration sociale, ne doivent pour réussir, être laissées à la merci dinterprètes étrangers, susceptibles d'erreurs, quand ils ne le sont pas de mauvaise foi, comme je l'ai vu moi-même plus d'une fois en Egypte; et souvent une idée bienveillante, émise dans une intention d'utilité et de conciliation, mais mal comprise ou mal rendue par le drogman, a pu amener des résultats fâcheux, diamétralement opposés au but qu'on se proposait d'atteindre, lié même où tout était préparé pour un succès assuré.(12)

So why call on a dragoman? And why not become ones own interpreter since learning Arabic is not so difficult asks Caussin de Perceval.

On his part Ruphy challenges the idea that Arabic is difficult because of its writing (from right to left) he asserts that it takes a two day effort to overcome this obstacle, and so there is no need follow-

corrected errors in his text. This lack of information is quite unfortunate since his ideas and positions are among the most interesting and relatively avant-garde to his time regarding his linguistic thought as will be shown below.

Armand Pierre Caussin de Perceval (1795-1871), like many other orientalists of this period, was the son of a teacher at the old institution of College de France, Jean Jacques Antoine, and was initiated by his father to the knowledge of Arabic at an early stage (F. Pouillon, 2008, p.186-187). He studied at the Ecole des Jeunes de langues Arabic, Persian and Turkish, then went as an apprentice dragoman to Istanbul for seven years. He spends several years in Syria, first with the maronite community of the Mount Lebanon (in 1818) to improve his knowledge of Arabic, and next in Aleppo as a dragoman. Back in France in 1821 he occupies the chair of arabe vulgaire at the new school of Langues orientales. Among his main contributions is his Grammaire arabe vulgaire à l'usage des élèves de l'Ecole royale et spéciale des langues Orientales, first edited in 1824 (C. de Perceval, 1824). Its re-edition three more times in 1833, 1843 and 1858 is a sign of the big demand for this kind of work.

The third is Jean Joseph Marcel (1776-1854) the last among the authors considered. Among the three he is the one who links the most explicitly the usefulness of his work to the colonial enterprise as we shall see. He was a student at the Ecole des langues orientales where he studied Hebrew and Arabic. His professors were Silvestre de Sacy, Venture de Paradis(7), and Langlès (Pouillon, p. 643). He was in charge of the Arabic and Turkish printing house of the Expedition and published the 116 issues of the Courier de l'Egypte(8). He is the author of a glossary entitled Vocabulaire français-arabe des dialectes vulgaires africains d'Alger, de Tunis, du Maroc et de l'Egypte which appeared in 1837 (J. J. Marcel, 1869).

In what follows I shall present and analyze some of the ideas which come through the prefaces of the works cited above.

knowledge about the political and commercial relations existing between the Republic and the people whose languages were taught. The textbooks or grammars used for teaching were to be written in French (and no more in Latin) added the fourth article, and according to the sixth article, the school was administered by the Comité de l'Institut de l'instruction publique. The fifth article concerned the salary to be given to the teachers.

We can see all the changes introduced by law-decree for the new school. First of all the vulgaire (or low) variety was now recognized and was to be taught in parity with the littéraire (or high) variety. In what follows I will investigate the notion of vulgaire and try to check whether it should be equated with spoken Arabic. The language of teaching was now French instead of Latin. As for language teaching/ learning the aim was no longer exclusively for scholarly purposes but for practical reasons.

Grammar and glossary prefaces

Against this background and simultaneous to the institutional steps described above, the beginning of the 18th century witnessed a production of books for the teaching of Arabic. Glossaries, dictionaries, and grammars were produced by dragomans and teachers at the old and new instruction institutions but also by laymen such as Savary who must have been a student of Arabic, but as far as we know was neither a dragoman nor a teacher. In what follows I will consider the prefaces of three of these authors: J. F. Ruphy, Jean Joseph Marcel and Armand Pierre Caussin de Perceval. The two first have written glossaries, the last a grammar.

Chronologically the first of the three authors considered is J. F. Ruphy whose Dictionnaire abrégé Français-arabe à lusage de ceux qui se destinent au commerce du Levant is dated from 1802. Nothing is known about him(6) except that he was close to Silvestre de Sacy and might have been one of his students, at it appears in from the Discours préliminaire to his dictionary, where Ruphy thanks de Sacy for having

until Lakanal member of the Comité de l'Institut de l'instruction publique de la Convention presented Langlès'ideas in a report which was adopted by the Convention.

On March 30, 1795 a law-decree containing six articles was promulgated for the creation of the new Ecole des langues orientales (J. Deny, 1948, p. 7). An analysis of the articles shows the differences of the new school with the previous institution of the Ecole des Jeunes de langues.

- art. 1. Il sera établi, dans l'enceinte de la Bibliothèque nationale, une école publique destinée à l'enseignement des langues orientales vivantes, d'une utilité reconnue pour la politique et le commerce.

- art. 2. L'Ecole des Langues Orientales sera composée d'un professeur d'arabe littéraire et vulgaire, d'un professeur pour le turc et le tartare de Crimée (c'est-à-dire le turco-tartare), d'un professeur de persan et de malais.

- art. 3. Les professeurs feront connaître à leurs élèves les rapports politiques et commerciaux qu'ont, avec la République française, les nations qui parlent les langues qu'ils sont chargés d'enseigner.

- art. 4. Lesdits professeurs composeront, en français, la grammaire des langues qu'ils enseignent.

- art. 5. Le mode de nomination et le salaire des professeurs de langues orientales seront les mêmes que ceux des professeurs des écoles centrales instituées par la loi du 7 ventôse dernier.

-art. 6. Le comité d'instruction publique demeure chargé du règlement de police de l'Ecole des langues orientales.

According to the first article, the school was to offer the teaching of "living languages", useful for politics and commerce. If the utilitarian aim was implicit to the goals of the Ecole des Jeunes de langues, this aim was here made explicit. The second article added an important point: there would be a professor for arabe littéraire et vulgaire. According to the third article, teachers were to provide their pupils

decay of other Europeans; their ambition seems to grow with their domains...."

All this attention towards oriental languages is no doubt spent for the benefit of trade, political and military operations adds the author. And he observes that the most distinguished British are encouraged by their government and by the East Indian Company who provide considerable funding to print dictionaries and grammars and other books related to Asian literature.

The same policy should be followed by the French. And he proceeds to criticize the present institutions teaching Oriental languages, among which the Collège royal which dispenses so few hours that it is of almost no use to the pupils.

Instead chairs of Arabic, Turk and Persian should be created in Marseille held by scholars who have spent time in Asia. He suggests for these chairs to be occupied by previous dragomans, for whom this will constitute a fair retirement fee. These teachers would give public lessons for four or five hours a day. These lessons would surely be more attended he adds, than those of the Royal college. As for the funding he suggests that the necessary funding for these classes should be provided from the allocated budget on education of the Enfants de langues. And he ends his arguments by criticizing this institution (p.17):

"Quelle inconséquence de destiner un enfant, à peine sorti du berceau, à des études pénibles, à une profession très-difficile, qui exigent une vocation particulière !Sur les dix élèves du collège Louis-le-Grand, à peine en voit-on deux ou trois réussir".

The old institution could still be preserved according to his plan; masters and pupils could be in charge of composing the books necessary for teaching and these books could be exported to neighboring nations. As we can see Langlès, had a complete plan for the creation of a new teaching institution for Oriental languages. The plan developed in his 1790 speech to the National Assembly was not executed

parle immédiatement fera mille fois plus daffaires avec eux, et court beaucoup moins de danger que celui qui est obligé d'employer un interprète". [....] D'abord il traite plus facilement avec des marchands déjà prévenus en sa faveur; en outre il ne craint pas d'être induit en erreur par la mauvaise foi d'un interprète qui a autant de facilité que d'intérêt à les tromper" (p.8-9).

The argument is very familiar and raises the question of the dragoman and the lack of faith towards him(5). We will find this argument in many instances of the discourse about the need to study foreign languages and the necessity to depend on ones own knowledge of the language instead of relying on the translation of interpreters often unworthy of trust. The risk is for tradesmen and travelers alike, as Langlès continues (p.11):

"les douaniers de tous les ports de l'Asie en général, les pachas de tous les ports de la Turquie où nous n'avons pas de consuls, les Beys oppresseurs de l'Egypte et leurs officiers plus tyranniques encore, semblent tous conjurés pour la ruine des malheureux étrangers; en effet, comment vous soustraire aux avanies de toute espèce quils ne cessent de vous susciter, si vous ne pouvez plaider vous-même votre cause, et sil faut vous confier à un interprète naturellement porté à favoriser ses compatriotes et qui a souvent part à vos dépouilles".

The second point of the argument concerns the political interest and the struggle around power. In this part of his argument, compares the success of other nations such as the Germans, who by their knowledge of Arabic and Turkish have succeeded in having excellent relations with the Turks before they went to war with them, and the Dutch who have added to these two languages, the knowledge of Persian and Tamoul. But it is the comparison with the British which Langlès develops most as in the following paragraph. The British he writes (p.14):

"these enterprising islanders work at strengthening their power and at destroying that of their rivals. Since the beginning of the century they have not stopped constructing new colonies (trading posts) on the

As a sample of the background discourse I will first start by discussing a speech given L-M. Langlès in 1790, on the importance of studying oriental languages.

In a second part, I deal with prefaces of grammars and glossaries which came to discuss the variety of Arabic to be taught and which develop the concept of "arabe vulgaire".

Finally I propose a reading of Savarys Grammaire de la langue arabe vulgaire et littérale in the background of discourse concerning the importance of oriental languages .

Background discourse

Louis Mathieu Langlès (1763-1824) is a main figure in the context of Arabic instruction; he participated very actively in the creation of the new school of Oriental studies in France of which he was the first director.

Langlès gave up a military career as an officier du point d'honneur because of health problems and started studying oriental languages; he had Sylvestre de Sacy and Caussin de Perceval as masters of Arabic and Ruffin as a master for Persian.

In 1790, Langlès who held a position in the Revolutionary hierarchy, as a Chasseur volontaire de la Garde nationale parisienne, made an address to the National Assembly in which he stressed the importance of studying Oriental languages for the interest of trade as well as for the progress of science and literature (Langlès, 1790). According to him, Orientals who are excellent story tellers as well as poets are not able to write their own history because they live under despotism and because of their superstitious nature. He urges the French nation to enhance the study of oriental languages. His arguments turn around two points, according to the first one it is in the interest of the tradesmen to know oriental languages for the purpose of their trade:

"Pour commencer avec avantage en Asie et obtenir la confiance des naturels, il faut savoir parfaitement leur langue. Un négociant qui leur

their didactic approach. During the second phase (starting in 1700), since Istanbul was considered as an unsafe place, it was decided th at- the linguistic training would take place at the Collège Louis-le-Grand under the supervision of the Jesuits ; the pupils belonged to Christian Levantine communities (J. Deny 1948). In a later phase (in 1721), the pupils were chosen from French families of dragomans and tradesmen, and teaching was cut off the tradition of transmitting Oriental languages from religious purposes. In this later phase, instruction extended to encompass a wider number of languages and subjects. If Turkish was still the main language, Persian and Arabic were also taught, besides Greek and Latin which was still the only language permitted for interaction between the students. (3) This vast program, with a heavy classical component, hindered the progress of oriental language study, but still succeeded in bringing up a number of interpreters and diplomats which France needed. However the Ecole des Jeunes de langues started its decline with the Jesuits expulsion from the Collège Louis-le-Grand in 1692(4).

Contrary to the other royal institutions, the school was not abolished by the Revolution (J. Deny 1948, p.5) but parallel to it a new one was created in 1795 by J. Lakanal, then member of the Comité de lInstitut de linstruction publique de la Convention following the initiative of L-M. Langlès launched in 1790 which will be discussed below.

In this paper I will describe and discuss aspects of linguistic thought around learning and teaching methods of Arabic in France during the 18th century. The question as to which variety of Arabic should be learned/taught is a result of the well known diglossic situation in which two linguistic varieties are known to be used in the Arab speaking communities. Confronted with this reality, politicians, individuals and institutions in charge of transmitting this language had to proceed to linguistic descriptions, and had to draw language planning schemes in order to respond to what was seen as an increasing practical demand.

A reading of Savary's Grammar in the context of the growing French influence in North Africa and The East Mediterranean

(*)Madiha Doss

The organized teaching of oriental languages in France can be traced back to the 17th century, almost a century after this teaching had started in Venice where the Scuola dei Giovani della Lingua organized for young men to learn oriental languages (mainly Turkish) in Istanbul. (R. Mantran 1997). Before the 17th century, French travelers, tradesmen and diplomats traveling or working in the Empire relied mainly on dragomans of various origins(1) for communication. In 1669, the Trade Council (Conseil du Commerce) decided that six children (aged from nine to ten years) would be sent every three years to Istanbul and Smyrne at the convent of the Capucins where they would be trained to become future dragomans(2). This decision was backed by Colbert conscious of the need for France to expand its power out of its territories economically and politically. The students were to be called the Jeunes de langues. The content of their study in the same way as the Venetian experience comprised mainly Turkish.

This was to be the first in a series of phases aiming to create a tradition of teaching oriental languages in France to enhance trade and expand economic and political influence with the countries of the Ottoman Empire. It was followed by two other phases which varied in

(*) **Professor. Cairo Univ. Egypt.**

(42) Gabartî, II, 106/178. Gabartî évoque encore cet illuminé en III, 80/126 (1799) et lui consacre même une notice biographique en II, 248/412 (année 1207/1792-3), dans laquelle, pour qualifier les foules qui affluent autour de ce saint, il emploie le vocable plus neutre de nâs ("les gens").

(43) Gabartî, III, 13/20.

(44) Voir "Deux leaders populaires".

(45) Gabartî, Mudda, 67/93-94. Miot (Jacques François), Mémoires pour servir à l'histoire des expéditions en Egypte et en Syrie, Paris, 1804, 83. Voir aussi Gabartî, II, 9/11; III, 91/142, 240/365, 330/506.

(46) Rammâl (Ahmad ibn Zanbal al-), Kitâb futûh Misr, BN Paris, arabe, 1838, 124b.

(47) Gabartî, II, 13-18. Les yûldâsh étaient des artisans et des boutiquiers enregistrés d'une manière fictive dans les milices dont ils recevaient la protection.

(48) Gabartî, III, 240/365.

(49) Gabartî, IV, 108/ 154.

(50) Crecelius (Daniel) et Badr (Hamza), An agreement.

populaires, et de rapprocher ce toponyme du vocable guaydiyya. Nous ne disposons d'aucun élément permettant de résoudre ce problème.

(29) Jomard, 662, 696.

(30) Gabartî, III, 48/76. Traduits respectivement par "vagabond", "rabble", "scum".

(31) Vincennes, B6 60, Divan à Menou, 1800. Gabartî , III, 163/ 254.

(32) Gabartî, III, 336/515. Galila El Kadi et Alain Bonnamy, La Cité des Morts, Liège Mardaga, 2001.

(33) Artisans et commerçants, 433-449. Deux leaders populaires.

(34) Lecerf (J.) et Tresse (R.), Les Arâda de Damas, BEO, 7-8, pp. 237-264. On est malheureusement moins précisément renseigné pour Le Caire. Voir létude de Nawâl al- Messiri, The concept of the hâra, Annales Islamologiques, 15, 1979, pp. 313-348.

(35)Voir dans Gabartî hasharât, III, 25/40 (1798), 91/142 (1800).usab, II, 13/17 (1777); III, 331/508, 336/515 (1805).

(36) Gabartî, IV, 120/170.

(37) Gabartî, IV, 190/265.

(38) Gabartî, III, 39-40/63.

(39) Gabartî, III, 248/377.

(40) Gabartî, IV, 120/170.

(41) Au point que, en 1800, les membres du Divan de Menou condamnent, avec l'accord (en fait à l'instigation) du général, la conduite des hommes qui... se disant saints, courent les rues nuds ou presque nuds et se livrent en public à des actions condamnées ;agissements qui sont interdits. Ils vont contre notre foi (dîn), nos lois (shar (et notre tradition (sunna)) Vincennes, B 6, 59, Ordre du jour de Menou, 30 décembre 1800). Gabartî, III, 141/224.

Franz Steiner, 1994, 3 vol., II, 157 (désormais Gabartî, II, 93/ 157). Gabartî, III, 40/63, 223/340.

(19) Mentions nombreuses par Gabartî, notamment II, 106/178 (1786); II, 114/190 (1786); III, 10/17 (1798), 11/18 (1798), 48/76 (1799); III, 93/145, 94/146 (1800), 240/365, 248/377 (1803), 333/511 (18O5); IV, 190/265 (1813).

(20) Dozy (R), Supplément aux dictionnaires arabes, Leide-Paris, 1927, I, 197. Gabartî, II, 93/157 (1785), 115/191 (1786); III, 10/18, 11/18, 13/20, 30/48 (1798), 42/67 (proclamation), 48/76 (1799). Gabartî, Mudda (Al-Jabartîs chronicle, éd. et trad. S Moreh, Leiden, Brill, 1975), 29/57, 83/109 (désormais Gabartî, Mudda). Une complainte arabe sur lexpédition française en Egypte, Georges Colin, BIFAO 18 (1921), 220. Colin traduit par chanteur des rues .N. Turc, Chronique d'Egypte, 1798-1804, éd. et trad. G. Wiet, Le Caire, 1950, 28/41, 124/55.

(21) Dozy, II, 231. Gabartî, I, 317/529 (1768); II, 152/250 (1787), 189/312 (1790) III, 25/40 (1798), 99/154 (1800), 297/456 (1804), 336/515 (1805).

(22) Dozy, I, 273. Gabartî, III, 48/76 (1799), 93/145 (1800).

(23) Dozy, I, 592. Gabartî, III, 25/4O (1798), 93/144 (1800). Gabarti, Mudda, 71/97.

(24) Dozy, I, 758. Gabartî, II, 105/176 (1786). Mudda, 71/97.

(25) Gabartî, I, 306/510, où il est traduit par vagrants.

(26) Gabartî, III, 94/146 (1800), 297/456 (1804), 336/515 (1805).

(27) Gabartî, II, 258/430-432. Voir larticle de Daniel Crecelius et Hamza Badr.

(28) Voir mon article Quartiers et mouvements populaires et sa carte. Gabartî, III, 331/506, 336/515. On ne peut manquer de relever l'existence d'un quartier Gaydiyya, localisé par la Description en 96 et 101 H 4 (El-Gaydyeh, Hârt el-Gaydyeh), dans la zone des quartiers

(4) Les montants des successions sont exprimés en paras constants. Voir Artisans et commerçants, LIII-LV.

(5) Gabartî (Abd al-Rahmân al-), Agâib al- âthâr, Bûlâq, 1297/ 1879, 4 vol. Chabrol (M. de), Essai sur les moeurs des habitants modernes de l'Egypte, et Jomard (E. F.), Description abrégée de la Ville et de la Citadelle du Kaire, in Description de l'Egypte, Etat moderne, II-2, Paris , 1822, pp. 321-524 et 579-762.

(6) Chabrol, 364-365, 516. Jomard, 586.

(7) Raymond (André), "Une liste des corporations de métiers au Caire en 1801", Arabica, 4, 1957, pp. 150-162.

(8) Gabartî, II, 93/ traduction Philipp (Thomas) et Perlmann (Moshe) éd., Abd al-Rahmân al-Jabartîs History of Egypt, Stuttgart, Franz Steiner, 1994, 3 vol., II, 157 (désormais Gabartî, II, 93/ 157). Gabartî, III, 40/63, 223/340.

(9) Gabartî, III, 308/ 473.

(10) Archives de la guerre, Vincennes, Armée d'Orient, B 6110, Dugua, 5 janvier 1800 (désormais Vincennes).

(11) Gabartî, II, 9/11.

(12) Gabartî, II, 7/8.

(13) Gabartî, I, 26-27/42-43.

(14) Artisans et commerçants, 386-387. Gabartî, III, 40/63. Une liste des corporations, 157.

(15) Garcin (Jean-Claude), Le Caire des Ayyoubides et des Mamelouks (1174-1517), in Le Caire, Raymond (André) éd., Paris, Citadelles et Mazenod, 2000, 251.

(16) Toru (Miura), 431.

(17) Gabartî, I, 417/700.

(18) Gabartî, II, 93/ traduction Philipp (Thomas) et Perlmann (Moshe) éd., Abd al-Rahmân al-Jabartîs History of Egypt, Stuttgart,

présenta l'occupation française en 1798, et le traumatisme quelle constitua au point de vue national et religieux, permirent à ces groupes de saffirmer et de se préparer à participer aux convulsions politiques qui s'en suivirent, jusquà la révolution qui amena en 1805 l'accession au pouvoir de Muhammad Alî. Leur présence dans ces événements et le rôle, parfois important , quelles y tinrent, constituent un témoignage significatif de la part prise par une populace méprisée et crainte dans l'histoire du Caire ottoman.

Notes

(1) J'ai abordé ces événements dans plusieurs publications Quartiers et mouvements populaires au Caire au XVIII[e] siècle, dans Political and Social Changes in Modern Egypt, P. M. Holt éd., Londres, 1968, pp. 104-116; Artisans et commerçants au Caire au XVIII[e] siècle, Damas, IFD, 2 vol.,1974; Deux leaders populaires au Caire, Nouvelle Revue du Caire, 1975, pp. 281-298. La crise de 1795, dans laquelle ces classes dangereuses n'apparaissent pas, dans le récit qu'en fait Gabartî, a fait l'objet d'une étude importante par Daniel Crecelius et Hamza Badr, An agreement between the Ulamâ and the Mamluk Amirs in 1795, dans Dirâsât fî tarîkh Misr fî l-asr al-uthmânî, D. Crecelius et al. éd., Le Caire 1997.

(2) Voir: Chevalier (Louis), Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris, Paris, Plon, 1958; Hobsbawm (Eric), Primitive rebels, New York, 1959; Cahen (Claude), Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Age, Leyde, Brill, 1959; Lapidus (Ira), Muslim Cities in the later Middle Ages, Harvard, 1967; Toru (Miura), The structure of the quarter and the role of outlaws, Tokyo, 1989.

(3) J'utilise l'indice de Gini pour Le Caire, dans Artisans et commerçants, pp. 375-376. Sur son utilisation pour Le Caire, Damas et Alger, voir C. Establet, J.-P. Pascual et A.Raymond, La mesure de linégalité dans la société ottomane, JESHO, 1994, 37, pp.171-182.

ons ces groupes intervenir dans les événements révolutionnaires que connut Le Caire, entre 1775 et 1805, nous sommes incapables d'en décrire la permanence possible, qui nous paraît cependant douteuse.

Ces groupes pauvres, hétéroclites et morcelés, ont été une force dappoint, difficile à canaliser, qui est intervenue dans des périodes de crise, politique, sociale et nationale, en profitant de la faiblesse de lautorité centrale, par des comportements violents (pillages). Elle venait renforcer l'action de forces populaires, plus organisées parce que fortement insérées dans des organisations professionnelles (corporations), géographiques (hârât), religieuses (confréries). Ces forces populaires étaient plus efficaces, mais les groupes extérieurs, par leur violence même, purent contribuer à leur réussite.

Hostiles à lautorité et à l'ordre établi, peu encadrées, dépourvues de toute idéologie (en dehors d'une foi, jugée parfois désordonnée, dans l'islam), de toute perspective politique et sociale, elles ne pouvaient avoir qu'une action discontinue, souvent limitée à des explosions violentes mais brèves. Elles ne pouvaient quêtre encadrées et finalement récupérées par les éléments de l'élite indigène qui, à un moment ou à un autre, se faisaient leurs porte-paroles. On ne voit donc pas leurs leaders éventuels jouer un rôle quelconque dans le déroulement du mouvement, ni dans sa résolution par la négociation. Cest au contraire le rôle que jouaient des intermédiaires sociaux (les leaders de groupes professionnels) ou des intercesseurs naturels traditionnels (les ulamâ) quelque soit le mépris mêlé de crainte que ces derniers ressentaient à l'égard déléments misérables et violents (voir l'attitude de Gabartî).

Leur entrée en scène résultait de stimuli politiques (agissements tyranniques des gouvernants) ou économiques (crises des subsistances, épisodes de cherté) qui étaient par nature passagers. L'apparition des couches pauvres sur le devant de la scène fut donc un phénomène fugace, bien que de plus en plus fréquent, en raison de l'aggravation des conditions politiques, économiques et sociales que connut l'Egypte dans les dernières décennies du XVIII^{e} siècle jusqu'à lapogée que constitua le mouvement de 1795(50). Le cataclysme que re-

d'indignation et de réaction pour les enrôler et leur faire jouer le rôle de milices supplétives suivant le scenario que Lapidus a mis en lumière pour le Caire des dernières décennies de la d'omination mamelouke, ce qui suppose malgré tout un minimum dorganisation et de visibilité de la part des autorités. D'après le chroniqueur al-Rammâl, Ahmad Pacha al-Khâin (1523-1524), aux prises avec les janissaires, à la suite de sa révolte contre le sultan, ordonne à tous les shuttâr et zu'ar du Caire et à qui voulait faire du butin de le rejoindre à l'extérieur de la Citadelle pour combattre ses adversaires(46). Deux siècles et demi plus tard, en 1777, Ismâîl Bey, shaykh al-balad, engagé dans un conflit avec Murâd Bey et Ibrâhîm Bey, lance un appel général aux armes au Caire. Le qâdî, les shaykhs, les marchands, les maîtres de métiers, les Maghrébins, les gens des quartiers (ahl al-hârât) et les bandes (usab) se présentent. Constatant que cette foule est composée de gens pauvres (aktharuhum fuqarâ (qu'il faudrait payer et nourrir, il ne garde que les marchands maghrébins et les yûldâsh et renvoie le reste, gens du peuple (âmma), maîtres des métiers, gens des confréries(47). En 1803 Muhammad Pacha Khusrû, pour faire face à une révolte des militaires (askar), fait de même appel à la population tous ceux qui possèdent des armes devront les prendre et se rendre à la résidence du Pacha. Un certain nombre de awbâsh armés de bâtons et de gourdins (bi l-asâ wa l-masâwiq), se réunissent, se constituent en bandes (tahazzabû ahzâban) (détail qui paraît confirmer leur non-organisation première) et vont dresser des barricades(48). En février 1810 enfin, Muhammad Alî réclame une corvée pour des travaux à la Citadelle et demande des hommes aux quartiers (al-akhtât wa l-hârât). On fait venir les awbâsh au son des tambours et des flûtes pour qu'ils participent aux travaux(49).

6. Conclusion

L'information dont nous disposons ne nous permet pas daboutir à une connaissance précise de la structure de ces couches très pauvres et dangereuses la description que nous en avons faite reste donc superficielle et largement conjecturale. Par ailleurs, bien que nous voyi-

combat de près auquel ils se préparaient. Rares étaient ceux qui dispo-saient d'armes à feu ou même d'armes blanches conventionnelles, sauf celles qu'ils pouvaient récupérer au cours du combat. Relatant les mêmes événements, J.F. Miot décrit les canailles armées de bâtons, de piques, de sabres et de fusils . Le général Dupuy dont la mort marqua la généralisation du mouvement fut abattu de son cheval et blessé à mort d'un coup de couteau fixé au bout d'un bâton(45). Les foules parisiennes des journées violentes de la Révolution n'étaient pas autrement équipées.

Ce type d'armement convenait parfaitement pour le type de combat de guerilla urbaine que livraient ces groupes des attaques brusquées, des coups de main sur un objectif limité, dans le cadre d'un combat qui de toute manière devait rester assez bref, quelques heures ou quelques jours, des opérations de pillage qui étaient à la fois un acte de guerre et l'occasion de mettre la main sur un butin particulièrement précieux pour une population démunie de tout. Quoi qu'il en soit, les troupes mameloukes constituaient un adversaire qui restait à portée de groupes aussi peu entraînées et aussi mal armée car leur arme principale, la cavalerie, était peu utilisable en ville. L'occupation française amena la populace du Caire à affronter un adversaire techniquement très supérieur au cours de combats qui furent d'une plus grande durée. Les Cairotes dressèrent des barricades (matâris) dont la construction était facilitée par létroitesse et lirrégularité des rues, en dehors des grandes avenues du centre, et dont le matériau était fourni par les banquettes de pierre (mastaba) qui sélevaient devant les boutiques et les maisons. Aussi les Français sefforcèrent-ils de faire détruire ces banquettes, et les portes qui fermaient les quartiers. Cela dit les occupants, en dépit de leur évidente supériorité militaire, évitèrent de se hasarder dans un combat de rue dans lequel l'armement rudimentaire des Cairotes était en fin de compte assez efficace et préférèrent pilonner les régions insurgées à distance, au moyen de leur artillerie.

On est néanmoins frappé par le fait que, à plusieurs reprises, les autorités aient songé à utiliser les activistes de ce réservoir populaire

populations marginales de la ville et le soufisme le plus extrême, qui sont également suspects aux yeux du respectable cheikh dal-Azhar, adepte, tout comme ses collègues du Divan du Caire, dun islam modéré et policé.

5. Organisation

On suppose que ces groupes urbains n'avaient pas une organisation véritablement structurée, avec des chefs permanents, mais plutôt que lorsque la population du Caire manifestait et se soulevait, les groupes se rassemblaient d'une manière plus ou moins spontanée et se donnaient des leaders qui les conduisaient sur les lieux de la manifestation et en assumaient la direction. Cest de cette manière, sans doute, qu'il faut comprendre la mention (unique) par Gabartî de l'existence d'un shaykh al-gu'aydiyya, arrêté et exécuté après le pillage de juillet 1798(43) Les observateurs (chroniqueurs et, entre 1798-1801, mémorialistes français) insistent d'ailleurs sur le caractère inorganique de ces mouvements populaires et, en particulier, sur l'absence de chefs pour les diriger. En tout cas Gabartî ne mentionne le nom d'aucun leader de ces groupes populaires, alors qu'il nous transmet ceux de chefs d'organisations plus structurées tels Sâlim al-Gazzâr, chef des bouchers et de la Bayyûmiyya de Husayniyya , vers 1790, ou Haggâg al-Rumaylâtî, shaykh des marchands de légumes de Rumayla , en 1805(44). Mais peut-être faut-il tenir compte ici de la malveillance habituelle de Gabartî envers ces mouvements populaires et de sa répugnance à leur rendre l'hommage de la sorte de reconnaissance que constituerait leur mention dans son ouvrage.

L'armement dont disposaient ces groupes était tout aussi rudimentaire. La plupart du temps les textes nous les montrent armés de bâtons, de triques et de gourdins (asâ, nabbût/nabâbît, miswaqa/masâwiq, zuqal). Un passage très explicite du Mudda, relatif au mouvement de 1798, après avoir énuméré toutes ces armes note que ceux qui navaient rien trouvé avaient pris des barres de fer (tirbâs) des herminettes (qadûm), des piochons (fas), c'est-à-dire de simples instruments de travail qui pouvaient avoir une certaine efficacité dans le

Mais le sous-prolétariat cairote subissait plus particulièrement linfluence de confréries plus populaires , au rituel considéré comme excessif par Gabartî, membre de la très respectable Khalwatiyya, qui porte un jugement très sévère sur elles, puisqu'il va jusqu'à en qualifier certaines de "sectes diaboliques" al-turuq al-shaytâniyya) (36) et condamne naturellement avec une particulière vivacité les manifestations les plus excentriques de piété et certaines expressions individuelles de sainteté. Lorsqu'il mentionne les participants à ces manifestations religieuses extrêmes, Gabartî fait un amalgame significatif avec les classes dangereuses stigmatisées par une terminologie méprisante. Apropos d'un mawlid un peu agité organisé au mashhad al-Husaynî par Muhammad Abû l-Anwâr al-Sâdât vers 1786, l'historien évoque des rassemblements de "voyous" (awbâsh) appartenant aux ordres soufis des Ahmadiyya, des Sadiyya et des Shuaybiyya et il les mentionne à nouveau quelques lignes plus loin à propos de leur mauvaise conduite dans le sanctuaire(37). En 1799, des cérémonies douteuses se déroulent autour du mashhad al-Husaynî, avec l'encouragement des Français, que le shaykh soupçonne toujours de vouloir démoraliser le pays: les porteurs de bannières, venant des quartiers proches et lointains, appartiennent pour la plupart à la populace (sûqa) et aux gens des bas métiers (ahl al-hiraf al-sâfila) (38). Décrivant, en 1803 la retraite de Tâhir Pacha et les exercices spirituels (dhikr) auxquels il convie des amateurs, Gabarti nous montre l'afflux des awbâsh attirés par le spectacle(39). En 1810 les scènes de désordre auxquelles donne lieu la restauration de la mosquée de Zayn al-Abidîn sont attribuées à la populace et aux membres des professions décriées (al-sûqa wa arbâb al-hiraf al-mardhûla) (40). Même amalgame et même appréciation défavorable à l'encontre des activités de santons dont la conduite excentrique soulève l'hostilité des shaykhs(41), avec référence aux éléments troubles de la population. Alî al-Bakrî qui circulait nu dans les marchés, était suivi par une foule de vagabonds de la populace (huwwâm al-awâmm), plus loin décrits comme awbâsh al-nâs (42). Dans l'image que le chroniqueur se fait, et nous transmet, de la société indigène du Caire, le lien paraît solidement établi entre les

abattoirs et des corporations de bouchers nombreuses et énergiques qui ont participé à bien des mouvements populaires de la fin du XVIII^{e} et du début du XIX^{e} siècle. Au pied de la Citadelle, entre Rumayla et Ibn Tûlûn, les quartiers populaires que nous avons évoqués étaient le centre d'activité de marchands de fruits et légumes (khudariyya) dont la grande pauvreté est bien symbolisée par notre Ahmad al-Saîdî al-Khudarî, dont la maigre succession (145 paras) a été enregistrée en tribunal, en 1703: le chef de ces corporations, Haggâg al-Khudarî al-Rumaylâtî conduisit le mouvement de 1805. Les activités, elles-aussi pauvres, touchant au commerce et à la manutention des grains, expliquent l'apparition fréquente des habitants de la région de Bâb al-Shariyya dans les mouvements populaires avant et après 1800.

Dans les quartiers (hârât) populaires dont nous avons esquissé la géographie cette populace constituait sans doute un élément présent aussi bien dans les activités festives (assez semblables, de toute évidence, à celles que Lecerf et Tresse ont bien décrites pour Damas) (34) que dans les réactions d'auto-défense ou d'agression au moment des crises. Les usab et les hasharât (les bandes (que mentionnent les textes à propos des mouvements populaires pouvaient être ces groupes para-militaires qui étaient constitués dans les quartiers. En 1798 le Sayyid Badr se lance dans la révolte contre les Français à la tête des bandes de Husayniyya (hasharât al-Husayniyya), quartier dont il est le leader reconnu. En 1805 au moment du triomphe du mouvement populaire, des chefs de bandes (ru'ûs al-usab) sont mentionnés au même titre que les gens des quartier(35).

Les confréries (turuq) contribuaient d'une manière importante à cimenter la vie sociale des quartiers où s'exerçait principalement leur activité. L'exemple le plus probant est fourni par Husayniyya où losmose était très forte entre la corporation des bouchers et lordre des Bayyûmiyya, ce qui explique la réactivité du quartier en cas de crise. Il en allait sans doute de même dans la région de Sultan Hasan, avec les Rifâiyya, et, autour de Bâb al-Shariyya, avec les Sharâwiyya.

de divers édifices dans les cimetières du Qarâfa, sous la Citadelle, afin qu'ils ne soient pas utilisés par les combattants, ainsi que le mentionne Gabartî(31). Dans la grande manifestation populaire et patriotique du 11 juillet 1805, les gens des deux Qarâfa figuraient aux côtés des habitants des quartiers qui sétaient soulevés en faveur de Muhammad Alî, ce qui témoignait de la part qu'ils avaient prise aux événements révolutionnaires qui avaient précédé . L'occupation des cimetières du Caire par une population pauvre est donc bien une réalité fort ancienne, ainsi que Galila El Kadi la judicieusement remarqué à propos de l'explosion de la population des cimetières du Caire dans les dernières décennies du XX^{e} siècle(32).

4. Insertion dans la société indigène du Caire

Cette population misérable en dépit de sa marginalité n'était pas isolée de l'ensemble de la société indigène du Caire. Elle y était au contraire fortement rattachée par trois éléments structuraux fondamentaux de cette société les corporations de métiers, les organisations locales (hârât), les communautés religieuses soufies.

Nous avons remarqué plus haut qu'une partie de la catégorie la plus pauvre de la population du Caire, s'insérait dans le système corporatif du Caire qui comptait au total plus de 250 corporations de métiers professions stigmatisées par un statut dévalorisant, métiers peu rémunérateurs ou professions ambulantes. C'était le cas certainement de la vente des fruits et légumes (souvent pratiquée par des marchands ambulants), de métiers pénibles et peu rémunérateurs (boucherie, tanneries) ou des porteurs (hammâlîn) et porteurs deau (saqqâiyyîn). On sexplique ainsi l'activisme dont certaines régions du Caire faisaient preuve dans les moments de crise, justifié par la relation très forte qui existait entre un métier et une région géographique de la ville. Trois exemples que nous évoquerons rapidement car nous avons eu l'occasion de les présenter plus longuement ailleurs(33) nous paraissent bien mettre en évidence cette liaison entre pauvreté, profession et quartier, qui conduisait à une vive réactivité à la conjoncture sociale, politique et économique. Le faubourg de Husayniyya comprenait de grands

ceintes pleines de cahutes de quatre pieds de haut, où logent une foule de pauvres gens entassés pêle-mêle avec leurs bestiaux. (29) Sur les 30 mentions de hawsh faites par la Description de l'Egypte, 23 sont localisées dans les zones que nous venons de délimiter où se situe la naissance de la contestation violente à la fin du XVIII[e] et au début du XIX[e]. La coïncidence entre la carte de l'extrême pauvreté et celle de l'habitat misérable, et celle de la violence urbaine est parfaitement claire dans ce cas.

l'extérieur de la ville sétendaient des zones de cimetières qui, d'une manière générale, fournissaient également un abri pour la population la plus misérable de la ville. Les vastes cités des morts qui s'étaient développées sur la périphérie nord (cimetières de Husayniyya), est (petit Qarâfa) et sud (grand Qarâfa) sont fréquemment mentionnés à loccasion de troubles vers 1800. Sous l'occupation française, au moment de la Fête (8 mars 1799), Gabartî signale l'agitation causée au cimetière de Bâb al-Nasr par les harâfish qui avaient trouvé refuge dans le cimetière et qui annoncent l'arrivée des bédouins. Des voyous, gu'aydiyya et harâfish , profitent du trouble pour commettre divers méfaits. L'agitation sétend aux cimetières des Mugâwirîn (K 3), de Bâb al-Wazîr et du Qarâfa. Rien de fondé dans tout cela , conclut l'historien, qui incrimine les awbâsh comme responsables de ce désordre. On notera au passage l'apparition de trois des termes caractérisant la populace dans ce court passage(30). Cette occupation des cimetières par une population très pauvre était évidemment un phénomène habituel. En 1800, le Divan du Caire demande au général Menou, chef de l'armée française, de faire donner à l'imam Shâfiî les grains que le sanctuaire recevait, sur les greniers de l'État, pour le bénéfice des pauvres et des malheureux (al-fuqarâ wa l-masâkin), et en particulier pour les gens habitant le Qarâfa (muqâtinîn fîl-Qarâfa), en raison de leur dénuement Vous avez vu leur pauvreté et leur nombre (plus de 400) remarque la pétition. C'est sans doute pour lutter contre la résidence permanente en ces lieux, de populations à risque, que les Français procédèrent, la même année, à la destruction des qubba-s et

au pouvoir en 1805. Au nord du Caire, le faubourg de Husayniyya, zone de grande pauvreté, constitua un grand réservoir de contestation urbaine dans les dernières décennies du XVIII^{e} siècle et les premières années du XIX^{e} siècle, avec les points dorgue de 1798 et de 1805 . La présence de corporations de bouchers et la forte implantation de la confrérie des Bayyûmiyya, et leur liaison intime fournissaient ici un détonateur pour les mouvements et un encadrement pour leur déroulement. Sur la limite orientale de la ville, du nord au sud, ce sont les quartiers de Utûf, et Bâb al-Wazîr, et, autour de la Citadelle, les quartiers de Hattâba, Rumayla, Habbâla et Arab al-Ysar. Sur la limite sud, les quartiers de Qarâfa, Darb al-Khalîfa, Salîba, Ibn Tûlûn, Qanâtir al-Sibâ .A l'ouest du Caire, enfin, au-delà du Canal (Khalîg), les quartiers de Bâb al-Lûq, Fawwâla, Bâb al-Shariyya et Bâb al-Bahr. Une bonne partie de ces quartiers sont mentionnés dans la description faite par Gabartî des événements qui marquèrent larrivée au pouvoir de Muhammad Alî avec l'appui des forces populaires du Caire à l'occasion de la mention du grand "meeting" tenu à lAzbakiyya le 22 mai et du cortège triomphal qui célébra , le 11 juillet 1805, la victoire remportée par les forces populaires du Caire Gabartî cite Husayniyya, Utûf, Hattâba, Habbâla, Rumayla, Qarâfa, Salîba et Bâb al-Shariyya(28).

Cette énumération qui localise la violence urbaine au Caire, définit en effet une zone caractérisée par des activités et un peuplement pauvres, autour du centre prospère, qui se déploie de part et d'autre de la Qasaba, artère principale de la ville, de Bâb al-Futuh à Bâb Zuwayla, et où se concentrent activités économiques spécialisées et riches et résidence bourgeoise et moyenne. Cest bien dans ces zones périphérique que la Description localise l'habitat le plus misérable de la ville indications de "masures", de "cahutes", figurant dans l'Explication du plan et sur le plan même de la ville. De cet habitat très pauvre, le hawsh constitue l'aspect le plus caractéristique et il paraît concerner la population la plus démunie du Caire. Cette résidence collective est décrite par Jomard. "de grandes cours ou en-

disparaître, une fois le calme revenu, à lexclusion de toute organisation permanente.

D'une manière assez exceptionnelle le Chroniqueur n'évoque pas lintervention de ces populations dangereuses lorsqu'il fait le récit de la crise de 1795, se contentant de mentionner la participation dal-âmma, vocable dont nous avons noté la connotation plus neutre (la populace .(Le déroulement des événements, tout à fait conforme à celui des crises similaires qui font l'objet de notre étude, rend cette absence intrigante. Nous hasardons une hypothèse la crise avait pris naissance à la suite d'un conflit entre un des principaux cheikhs d'al-Azhar (le cheikh al-Sharqâwî) et l'émir Muhammad Bey al-Alfy; elle sétait développée avec une intervention constante des ulamâ; surtout elle sétait conclue sur un accord négocié et cautionné par cinq des plus éminents de ces ulamâ et les deux émirs dominants (Ibrâhîm et Murâd Bey) qui constituait une promesse tout à fait extraordinaire de bonne gouvernance de la part de la caste dirigeante. Peut-être le cheikh Gabartî ne souhaitait-il pas prononcer dans ce contexte, les vocables honnis qui auraient jeté comme un voile sur une négociation historique (qui ne fut d'ailleurs pas suivi deffet, comme l'historien le remarque sobrement) (27).

3- Localisation

La localisation de ces populations pauvres et dangereuses se déduit logiquement de la géographie des mouvements populaires dont Gabartî, malgré sa répugnance pour cette populace et ses excès, se fait l'historien consciencieux. Au fil des révoltes et émeutes que connut Le Caire, entre 1775 et 1805, un certain nombre de quartiers apparaissent comme les lieux d'où sortent les acteurs principaux du désordre, ce qui permet de dessiner cette carte du Caire populaire et violent. Ils constituent, sur les limites du Caire, comme une frange de la misère et de l'agitation . C'est dans ces régions que prennent naissance les mouvements populaires de révolte contre la tyrannie des Mamelouks, entre 1775 et 1798, les grandes insurrections contre l'occupation française, en 1798 et 1800, le mouvement qui portera Muhammad Alî

Dozy linterprète comme "adroit, fin", en somme "malin" dans une acception qu'il a conservée dans la langue courante) n'est apparemment pas utilisé par Gabartî dans ses Agâ'ib, à propos des mouvements que nous avons étudiés, mais figure dans le Mudda, asssocié à zuar. Il doit évidemment être traduit par "brigand, voleur" dans une mention qu'en fait Gabartî à propos d'un vol dans une wakâla en 1786(24). Notons que ces deux vocables (zu'ar et shuttâr) constituent un ultime avatar du vocabulaire de la futuwwa, catéchisme des organisations de corporations et de quartiers. Et remarquons enfin que le mot ayyârûn, jadis en grand usage dans ce contexte, paraît avoir quasiment disparu: Gabartî l'utilise cependant pour stigmatiser une partie de la population interlope que Alî Bey fit disparaître en 1768 du voisinage du sanctuaire de Sîdî al-Badawî à Tanta(25).

De ce rapide examen de la terminologie utilisée par Gabartî pour caractériser des populations misérables et violentes qui font surface à l'occasion de troubles populaires, nous pensons pouvoir tirer quelques conclusions. Il n'apparaît pas que les termes les plus fréquemment utilisés par le chroniqueur, awbâsh, gu'aydiyya, ghawghâ, désignent une partie spécifique de cette populace en terme de métier, ou aient un lien avec une réalité géographique particulière. Ils sont souvent utilisées concurremment (par exemple en 1798 gu'aydiyya et awbâsh al-nâs), ou en alternance. Comme ils ne sont mentionnés qu'en période de crise urbaine et de manifestations violentes, nous pensons donc qu'ils désignent, d'une manière générale, des éléments particulièrement dangereux de cette populace, affligés par le chroniqueur d'une connotation particulièrement sinistre les voyous, les canailles. En somme la partie potentiellement criminelle d'une populace dont le chroniqueur abhorre les excès on trouve dans son texte les expressions awbâsh al-âmma, ghawghâ l-âmma, al-ghawghâ min al-âmma, lécume, la lie de la population(26). Enfin ces segments particulièrement violents de la "populace" du Caire semblent apparaître d'une manière spontanée en période de crise, lorsqu'ils se laissent aller à la violence ou viennent se joindre au mouvement populaire, puis

quils désignent. De ce point de vue les efforts de l'exicographes comme Lane ou Dozy pour proposer dans chaque cas des traductions spécifiques sont probablement vaines.

Trois mots reviennent le plus souvent, avec une fréquence équivalente pour désigner la plèbe urbaine dans l'usage qu'en fait Gabartî, lorsqu'il décrit les troubles urbains de son temps. Awbâsh est traduit par Lane "the lowest or basest or meanest sort, or refuse, or riff-raff, of men and people", mais n'est pas mentionné par Dozy(19). Pour gu'aydiyya Dozy propose comme traduction canaille, gueusaille, populace .L'importance du rôle joué par les gu'aydiyya dans la révolte des 21-22 octobre 1798 est mise en évidence par leur mention dans la traduction en arabe de la proclamation française du 28 janvier 1799 qui attribue la responsabilité des événements à des gens méprisables (arâdhil ahl al-balad) et aux gu'aydiyya. C'est le terme le plus employé par Gabartî dans son Mudda pour désigner la plèbe du Caire on y trouve gu'aydiyya associé à asâfil al-nâs et ashrâr al-nâs ("la lie de la population" Le terme figure dans la Complainte sur l'expédition française et il est également utilisé par Nicolas Turk, contemporain de Gabartî, à propos de la révolte de 1798, et d'une manifestation populaire contre les chrétiens syriens en 1802: il est traduit par "gueux" par Gaston Wiet(20). Ghawghâ figure dans Lane ("a mixed multitude of men") mais non dans Dozy qui mentionne cependant ghâgha et propose comme traduction "bagarre, bruit, charivari, fracas, grabuge, huée, tintamarre, tumulte, vacarme". Ce seraient donc les braillards

D'usage beaucoup moins fréquent sont des vocables dont certains ont pourtant des lettres de noblesse puisquon les trouve utilisés à propos des troubles populaires d'époques plus anciennes, ce qui explique sans doute que Dozy leur fasse un sort dans son dictionnaire. Harâfîsh est traduit par lui un homme de la plus basse classe, une canaille Zu'ar (pluriel de zu'ar), mot classique pour désigner la plèbe de ces mouvements populaires, est traduit par "vaurien", filou par Dozy (23). Shâtir (pl. shuttâr) dont la connotation péjorative est le moins marquée et qui a même une valeur assez positive dans certains cas

Ces vocables désignent une partie démunie de la population mentionnant la générosité qui justifie le surnom de Muhammad Bey Abû Dhahab" ("père de lor") (mort en 1775) Gabartî le décrit faisant des distributions de pièces d'or, le jour de son investiture, aux "pauvres" ("fuqarâ") et aux "gu'aydiyya"(17) Un épisode de l'histoire du Caire, en 1798, montre bien leur caractère anarchique, difficilement contrôlable et leur violence, allant jusquà la délinquance, en période de crise, qui justifient la connotation négative des mots qui les désignent. Au moment de larrivée des Français en face du Caire, après la bataille des Pyramides, quelques cheikhs se rendent à Guizeh pour prendre contact avec Bonaparte et obtenir des assurances en ce qui concerne la sécurité du Caire. Ce même 24 juillet 1798, les gu'aydiyya et les awbâsh al-nâs se réunisssent et vont piller et brûler les résidences d'brâhîm Bey et de Murâd Bey dans le quartier Qawsûn, ainsi que d'autres maisons démirs où ils font main basse sur les tapis, la vaisselle de cuivre, le mobilier qui sont ensuite vendus à bas prix. Le 27 juillet, Bonaparte, maintenant installé au Caire, nomme un Divan et procède à diverses nominations de préposés, en écartant les Mamelouks de son choix. On lui fait remarquer que la populace du Caire (sûqa) ne craint personne sauf les Turcs et que personne d'autre ne peut les gouverner Bonaparte évoque alors le pillage du 24. Les cheikhs lui répondent que cétait le fait des gu aydiyya et des awbâsh al-nâs Et comme le général leur demande les raisons de leur inaction, les membres du Divan se disculpent de toute responsabilité C'était une chose que nous navions pas le pouvoir d'empêcher; ceci est du ressort des gouvernants" min wazîfat al-hukkâm) (18).

La traduction précise de ces mots utilisés pour qualifier ce prolétariat pose problème car il ne semble pas que leur emploi, dans sa variété, corresponde à des différences appréciables de signification. Il nous paraît plutôt qu'ils sont équivalents et désignent tous une population très pauvre, et très violente, méprisée (et crainte) par le chroniqueur, si bien qu'une traduction générale "voyous" ou "gueux" anglais: rabble, riff-raff) conviendrait pour rendre compte de la réalité

2-Identification des classes dangereuses

Si les contours socio-économiques exacts de cette population marginale sont difficiles à tracer, ses fréquentes mentions dans les troubles que connut le Caire, en particulier dans les années qui précédèrent et suivirent 1800, permettent de lidentifier comme constituant une classe dangereuse qui participait, avec une violence que relèvent les observateurs, aux démonstrations populaires. Les vocables qui la désignent ont invariablement pris une valeur dépréciative.

Les mots al-âmma/al-awâmm, ou sûqa ne la caractérisent pas véritablement car ils ont une acception plus large. D'après l'emploi qu'en fait un chroniqueur comme Gabartî, il est clair qu'ils s'appliquent à une partie très importante de la population indigène, englobant de larges secteurs du monde des métiers, et des confréries religieuses, dans lanalyse sociologique implicite du chroniqueur. Ils ne sont d'ailleurs que légèrement péjoratifs, comme leurs équivalents français "populaire, populace".

Par contre il existe un certain nombre de mots qui sont des sortes des "marqueurs" linguistiques car ils sont utilisés, d'une manière assez habituelle par temps de crise ouverte pour stigmatiser les comportements violents d'individus qui sont impliqués dans les émeutes populaires dont l'historien fait un récit en général malveillant et hostile. Leur acception est invariablement très défavorable. La plupart sont traditionnels et appartiennent au vocabulaire utilisé à propos des mouvements urbains à l'époque classique et médiévale, tels que les décrivent les auteurs que nous avons mentionnés plus haut (notamment Cahen, Lapidus, Miura) mais avec une fréquence d'utilisation différente à Damas, pour la fin de la période mamelouke (1485-1516) le dénombrement de Miura Toru répertorie zuar (89 mentions), ghâwghâ, (21 mentions), awbâsh (4 mentions), manâhîs (3 mentions) (16). D'après un sondage non exhaustif, effectué dans les Agâib pour la période 1775-1805, j'ai noté que les plus fréquemment utilisés sont, d'une manière à peu près égale, awbâsh, guaydiyya et ghawghâ. Les mots zu'ar, harâfîsh n'apparaissent que plus rarement.

laine... Leur logement se compose d'une espèce de hutte, qui leur coûte par mois dix paras de loyer. Tout leur ameublement se compose d'un fragment de natte, où ils couchent avec leurs femmes et leurs enfants Ces malheureux ne mangent point de viande: ils achètent du pain, des portions de légumes cuits ou des Qufs... La femme porte aussi une chemise bleue, et les enfants vont nus ou couverts de lambeaux" Pour désigner cette couche de la population, Gabartî emploie une expression significative évoquant la foule qui participe au mawlid du mashhad al-Husaynî, il cite successivement la populace (al-sûqa), les gens des métiers vils (ahl al-hiraf al-sâfila) et ceux qui n'avaient même pas la subsistance assurée pour la nuit" (wa man lâ yamliku qût laylatihi). C'est cette extrême misère de cette catégorie de la population, qui, d'après Chabrol expliquait l'usage particulièrement répandu du hachich Le bas peuple l'senivre avec ces drogues, quoique la religion le défende Le hachich était en vente libre au Caire où existait d'ailleurs une corporation des marchands de hachich qui est mentionnée sous le numéro 107 dans la liste dressée par les Français en 1801 vendeurs de balles de miel mêlé avec du hachich qui sont au Caire et à Boulak

Il n'est pas inutile de remarquer quil s'agissait d'une situation qui n'avait rien que de traditionnel au Caire. Pour la période mamelouke, Jean-Claude Garcin rappelle l'existence, à la fin du XIV^{e} siècle, d'une importante population marginale, en particulier dorigine rurale. Il cite le voyageur occidental Simone Sigoli qui écrit, en 1384, qui'l y a au Caire "plus de 50000 personnes qui n'ont ni maison ni toit pour y habiter; ces gens dorment la nuit sur les bancs". Et la conclusion de J.-Cl. Garcin vaut évidemment pour le Caire ottoman: Quel que soit le caractère hypothétique des chiffres, il est clair que cette population marginale existait et quelle devait inspirer quelque mépris mêlé de crainte aux autorités même crainte, mêlée du même mépris, explique les qualificatifs péjoratifs employé par les observateurs pour désigner cette population, lors de ses apparitions dans les manifestations de l'époque ottomane.

étudiants et enseignants de l'Université, mais contribuaient à faciliter la vie de la partie la plus démunie de la population. D'après un document des Archives de l'Expédition d'Egypte de Vincennes, daté du 5 janvier 1800, en période de ramadân, la mosquée d'al-Azhar recevait quotidiennement, sur les revenus publics, 13 ardabb de grains, 2 ardabb de riz et un quintal de beurre, dont bénéficiaient les écoliers et les nécessiteux(10). Aussi la non-fourniture des rations allouées au personnel de la mosquée d'al-Azhar n'affectait-elle pas seulement les étudiants qui en étaient les principaux bénéficiaires, mais aussi tous les nécessiteux qui en tiraient une partie de leur subsistance. En 1777 un conflit entre les étudiants maghrébins de la Grande mosquée et les émirs à propos de la dévolution d'un waqf provoqua un mouvement au cours duquel les étudiants furent rejoints par des gens de la populace (al-awâmm) portant des bâtons et des planches (al-asâ wa l-masâwiq) les manifestants sen prirent aux agents de lAgha qui durent charger pour se dégager (11). D'autres fondations s'assignaient la même tâche. Le célèbre émir Abd al-Rahmân Katkhudâ donnait aux pauvres et aux aveugles des tissus de laine chaque année au début de l'hiver" .En ramadân "il faisait disposer devant sa résidence de grands récipients pleins de panade (tharîd) arrosée de bouillon de viande et de beurre pour les pauvres"(12). En période de difficulté grave, la situation des pauvres gens du Caire était plus précaire encore et des mesures durgence étaient prises pour soulager leur misère. En 1695, dans une période de cherté et de pénuries extrêmes, les pauvres et les mendiants se révoltèrent, se réunirent à la Citadelle, centre du pouvoir, avec femmes et enfants, et pillèrent les greniers à blé de Rumayla. Ismaîl Pacha ordonna de réunir les pauvres et les mendiants à Qarâ Maydân et de les répartir entre les émirs et les notables qui furent chargés de leur entretien. Il en prit lui-même un certain nombre à sa charge et leur fit distribuer du pain et de la nourriture matin et soir, jusqu'à la fin de la crise(13).

La situation précaire de ces populations marginales est bien mise en lumière par les savants de la Description. Les ouvriers les plus pauvres, note Chabrol, sont vêtus d'une simple chemise bleue, en étoffe de

énumérerons plus loin. Dans un texte relatif à une émeute d'étudiants, en 1785, les arâdhil al-sûqa sont associés aux guaydiyya ("gredins") En 1799, au moment de l'occupation française, à l'occasion de troubles causés par une célébration soufie particulièrement agitée, Gabartî mentionne la participation de al-sûqa wa ahl l-hiraf al-sâfila. En 1802, à l'occasion de troubles dans le Sud, Gabartî mentionne la participation de la canaille des métiers" (ghawghâ l-hiraf)(8). Les membres de ces métiers défavorisés et stigmatisés, fournissaient donc une partie des éléments de la populace agissant dans les cas de troubles urbains.

Bien que nous ne disposions pas de données nous permettant de proposer une analyse précise de ce problème, nous sommes convaincus qu'une partie non négligeable de la population du Caire était composée d'individus ne travaillant que d'une façon temporaire, ou même de chômeurs. Au mois d'août 1804, raconte Gabartî, le pacha du Caire envoya pour accompagner Alî Agha, dépêché à Yanbu, un contingent de troupes tirées de la racaille sans emploi du Caire" (min akhlât Misr al-bâtilîn) (9). Nous supposons que les immigrés récents qui arrivaient au Caire, d'une manière continuelle, de lintérieur du pays et sinstallaient le plus souvent dans ses franges les plus défavorisées, les quartiers périphériques, constituaient également un réservoir alimentant ces strates populaires. Il existait donc au Caire toute une population mouvante qui pouvait grossir les contingents des manifestants en cas de crise et donner aux troubles la violence qu'ils eurent parfois.

L'existence de mendiants (shahhâtîn) est avérée, et elle avait même un caractère permanent et institutionnalisé puisqu'ils formaient, semble-t-il, une corporation (non mentionnée cependant dans la liste de 1801 dressée par les Français). La présence de nombreux nécessiteux, appartenant à ces strates très pauvres, explique le rôle social que jouaient les grandes fondations pieuses (waqf), en particulier en cas de crise économique (famine et cherté), mais sans doute même en période normale, par des distributions d'aliments. Les fondations propres à la grande mosquée dal-Azhar ne s'adressaient pas aux seuls

798, à comparer aux 4 000 grands commerçants, 5 000 marchands en détail, 2000 cafetiers, 25000 artisans "établis" (maîtres et ouvriers des corporations de métiers) recensés, soit un total de 36000 individus, qui sont, de toute évidence, ceux dont on a trouvé les successions dans le Mahkama. Une partie de ce "prolétariat" servait dans les maisons des bourgeois et des mamelouks . Mais une frange importante était constituée par des individus pratiquant des activités temporaires et ambulantes qui me paraissent caractériser la catégorie sociale dont j' essaye de cerner les contours. Parmi les 15000 "ouvriers à la journée" que décrit Chabrol les deux plus basses catégories semblent les plus significatives. "La première, dit Chabrol est la plus misérable; elle se compose de 10000 individus. Ces hommes employés à des travaux secondaires, ne reçoivent qu'un traitement très modique et suffisant à peine à leur existence... La seconde classe se compose de trois mille journaliers, qui, sans être réduits tout à fait à la même indigence, n'en sont pas moins bien à plaindre Les deux mille autres sont d'écrits comme ayant des emplois permanents, mais se situent au dessous des ouvriers des corporations(6).

Beaucoup d'individus qui pratiquaient des métiers bas, vils" (que Gabarti qualifie de al-hiraf al-danîa, al-sâfila, al-mardhûla) appartenaient à ces classes très pauvres. Cette classification assez vague recouvre des métiers très peu rémunérateurs, impliquant une souillure matérielle et morale ou des métiers ambulants. Elle recoupe naturellement celle qu'ont définie les savants de la Description. Dautre part beaucoup de ces métiers de bas statut étaient de véritables métiers organisés en corporations, ainsi que le montre la liste des corporations de métiers dressée en 1801 pendant l'occupation française(7). Mais parmi, par exemple, les portefaix (shayyâlîn, hammâlîn), les transporteurs d'ordures (tarrâbîn) les balayeurs (zabbâlîn), beaucoup, sans doute, navaient que des emplois précaires et se situaient dans cette couche particulièrement défavorisée de la population. Dans sa chronique, Gabartî, au moment des crises qui provoquent des mouvements populaires, associe ces métiers vils à dautres acteurs traditionnels que nous

Nous ne pouvons donc pas supposer qu'avec ces 50 individus, les plus modestes dune société indigène remarquablement inégale, mentionnés dans les documents du Mahkama nous avons atteint réellement ce que nous pouvons considérer comme la classe la plus pauvre du Caire. Ces documents ne nous offrent qu'une image déformée de la société cairote; sans doute assez exacte lorsqu'il sagit des strates riche et moyenne de la société indigène, mais défectueuse lorsquil sagit de la populace évoquée par les chroniqueurs. Ce n'est qu'en utilisant dautres sources que nous pouvons tenter de saisir cette population, en marge de la société indigène.

Ces sources consistent , pour lessentiel, en une chronique locale, la fameuse histoire rédigée par le cheikh Abd al-Rahmân al Gabartî, un bourgeois fortuné du Caire qui mentionne les classes les plus pauvres, mais avec infiniment de mépris, à loccasion de leurs débordements politiques, sociaux ou religieux, et en des passages de la Description de l'Égypte dans lesquels Chabrol et Jomard, faisant un tableau de la société égyptienne dans son ensemble, décrivent les couches les plus pauvres de la population du Caire(5). Les remarques, éparses, de Gabartî et les articles, relativement systématiques, de Chabrol et Jomard permettent de construire une image vraisemblable de cette classe défavorisée .

Etre très pauvre au Caire

Ce qui frappe d'abord, c'est l'importance numérique des catégories sociales les plus modestes qui exerçaient des métiers précaires dont Chabrol et Jomard nous permettent de cerner la variété et qui ne sont guère présentes dans les documents de succession du Mahkama. Dans leur étude de la population active du Caire, Chabrol et Jomard estiment à 15000 le nombre des ouvriers journaliers, portefaix, manouvriers et à 30 000 celui des domestiques, palefreniers, porteurs d'eau... Une évaluation de 45000 personnes, soit presque la moitié de la centaine de milliers de personnes actives que comptait le Caire en

gissait pas de véritables pauvres, mais de gens simplement modestes. Sélectionnant les patrimoines inférieurs à 1000 paras dans mon dépouillement des documents du Mahkama, un chiffre qui paraît faible, en comparaison de la moyenne des patrimoines considérés (138272 paras entre 1679 et 1700, 93874 entre 1776 et 1798) je nen ai trouvé que 50 sur les 2successions étudiées entre 1679 et 1798, ce qui confirme la remarque précédente sur la sous-représentation des couches pauvres de la population dans les archives du tribunal(4). Pendant la période 1679-1700 ces patrimoines inférieurs à 1000 paras, au nombre de 18, ne représentent que 3,8% des 468 successions étudiées. Seconde remarque ces 50 individus ne peuvent pas être considérés comme véritablement pauvres .Il sagit d'artisans et de boutiquiers modestes mais dotés d'un statut social et économique consistant. Si nous prenons en considération les métiers qu'ils exercent (mentionnés dans 49 cas), nous constatons que, à l'exception dun balayeur) kannâs) dans la mosquée Hanafî, mort en 1748 en laissant 521 paras, la quasi-totalité de ces pauvres exerçaient des métiers bien établis cinq tailleurs (khayyât), quatre marchands d'huile (zayyât), trois épiciers (attâr) et un large éventail d'activités organisées dans le cadre des corporations de métier. D'ailleurs sur les 38 individus dont la localisation professionnelle est indiquée, 23 sont mentionnés comme disposant dune boutique (et, dans un cas, d'un hâsil/magasin) ce qui paraît le signe d'une relative aisance. En dehors du kannâs, les activités non sédentaires sont absentesles deux dallâlîn (courtier) et le kayyâl (mesureur) peuvent plutôt être considérés comme représentant des professions libérales .Même notre modeste khudarî de tout à l'heure, en dépit du très faible montant de sa succession (145 paras), disposait d'une boutique dans le quartier populaire de Gaîdiyya (H4) dans ce cas extrême aussi, il ne sagit donc pas de ce quon peut considérer comme un prolétaire. Nous avons affaire avec ces 50 moins de mille parasà des membres établis de corporations de métiers, disposant doutils de travail et dont certains utilisaient sans doute les services douvriers salariés.

naux), il était possible de tirer une étude statistique d'une partie de la société égyptienne, les artisans et les commerçants du Caire, aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles. Les séries de registres du Tribunal concernant les liquidations de successions permettent de donner une description quantifiée de cette couche sociale, dans sa réalité et dans son évolution pendant la période ottomane. Il serait évidemment tentant de supposer qu'une recherche de ce type soit possible dans le cadre d'un travail portant sur les couches les plus pauvres de la ville. Mais cela ne semble pas possible.

Telle que j'ai pu la mesurer à aide des archives du Mahkama, la société cairote à la fin de l'époque ottomane nous apparaît comme marquée par une très grande inégalité. Je rappelle les chiffresde la succession d'un marchand de légumes, Ahmad al-Saîdî (145 paras en 1703) à celle d'un opulent commerçant en café, Qâsim al-Sharâybî (8849000 paras en 1735) la proportion est de 1 à 60000. Dune manière globale, l'indice d'inégalité sociale de Gini, calculé sur la totalité des successions étudiées, est de 0,74 entre 1690 et 1700, et de 0,84 entre 1792 et 1798, des chiffres témoignant d'une exceptionnelle disparité dans les patrimoines(3). Mais d'une manière générale, les couches les plus représentées de la société urbaine dans ces documents étaient évidemment les plus aisées dont le patrimoine, du fait de son importance même, et des contestations qu'entraînait éventuellement sa transmission à des héritiers, justifiait une intervention du Tribunal. Lorsque le patrimoine était très réduit, la nécessité de recourir à la cour était faible et elle était naturellement nulle lorsquil n'y avait pas de patrimoine. On doit donc sattendre à ce que les couches les plus fortunées de la population urbaine soient sur-représentées dans l'échantillon que nous fournit la série des liquidations de successions dans les archives du Mahkama et à ce que, à l'inverse, les strates les plus défavorisées soient, statistiquement, moins présentes quelles ne devraient lêtre.

L'étude des individus qui possédaient les patrimoines les moins élevés dans mon échantillon global montre bien en effet qu'il ne sa-

pauvres de la population, dont la violence est décrite avec un mélange de mépris et de crainte par les observateurs. Une sorte de lumpen proletariat, une populace de voyoux, de gueux, de canailles, qui surgissent le temps d'une journée dagitation, puis disparaissent jusquà lexplosion suivante.

Cette populace aux comportements violents a fait l'objet des importantes recherches de Louis Chevalier sur les classes laborieuses et dangereuses à Paris et d'Eric Hobsbawm sur "the city mob" D'une manière plus proche de mon domaine de recherche, elle a été décrite notamment dans les travaux classiques de Cl. Cahen sur le Moyen-Orient médiéval, dIra Lapidus sur Le Caire et Damas mamelouks et enfin de Miura Toru sur le quartier de Salhiyya à Damas, également sous les Mamelouks(2).

Je vais essayer dévoquer, pour Le Caire au XVIIIème siècle, cette strate sociale extrêmement pauvre, dont la réalité, les caractères et l'action se fondent normalement dans le mouvement plus général de la société égyptienne, les sujets (raiyya/raâyâ) (dont les artisans, les commerçants et les ulamâ constituent les composantes essentielles), et qui n'apparaît au grand jour, qu'au cours de crises de caractère socio-politique, dans lesquelles cette populace se manifeste d'une manière identifiable, et soffre à l'analyse de ses caractéristiques elle fait alors comme irruption dans une histoire dont elle est apparemment plus absente encore que le reste de la société indigène. Il sagit d'un phénomène traditionnel dans les sociétés musulmanes (voir les recherches de Cahen, Lapidus et Miura); mais des travaux comme ceux de Chevalier et d'Hobsbawm en montrent l'équivalent dans les sociétés occidentales.

1-Les contours socio-économiques de cettepopulace

Limites de linformation fournie par les documents du Mahkama

Dans un travail ancien (Artisans et commerçants au Caire au XVIII^{e} siècle) j'ai essayé de montrer que, des sources comme les registres de succession figurant dans les archives des mahkama (Tribu-

Classes pauvres, classes dangereuses au Cairo au xviiie Siécle

(*) André Raymond

Lorsque lon étudie l'histoire du Caire à la fin de l'époque ottomane, dans les dernières décennies du XVIII^{e} et la première du XIX^{e} siècle, on est frappé par la fréquence de mouvements au cours desquels la population de la ville fut aux prises avec les autorités, dans des conflits générés par des causes politiques (oppression et exactions des membres de la caste dominante), économiques et sociales (épisodes de cherté et de disette) et, exceptionnellement, nationales et religieuses (au moment de l'occupation française). Il ne peut être question détudier ici le détail de ces épisodes de contestation et de violence urbaines dont je me contenterai de rappeler la chronologie 1777 (autour d'al-Azhar), mars 1786 (dans le faubourg de Husayniyya), juillet-août 1786 (à l'Azbakiyya), avril-mai 1788 (Bâb al-Shariyya), septembre 1790 (Husayniyya à nouveau), juillet 1795 (où le conflit se conclut par un remarquable engagement de bonne gouvernance signé par les ulamâ et les émirs), octobre 1798 et mars-avril 1800 (révoltes contre l'occupant français), mai-juillet 1805 (mobilisation en faveur de Muhammad Alî)(1). Dans la plupart de ces mouvements on voit se manifester - en marge des interlocuteurs habituels de la caste dirigeante, classes indigènes des artisans et des commerçants et des ulamâ qui leur servent de porte-paroles- des éléments populaires et

(*) Professeur. Aix en Provence Univ.

(5) OLA 166 p.389 = OLA 141 p.351; a translation in full of this passage may also be read at www.wordswithoutborders.com"(june 2008).

(6) OLA 166 p.34 = OLA 141 p. 26.

(7) OLA 166 p.367 = OLA 141 p.331.

(8) OLA 166 p.9 = OLA 141 p.8.

(9) OLA 166 p.343-3 = OLA 141 pp.309-10.

(10) OLA 166 p.387 = OLA 141 pp.349-50.

(11) Idem.

(12) OLA 166 p.381 = OLA 141 pp.342-3.

(13) OLA 166 pp.372-3 = OLA 141 pp.336-7.

that food plays a crucial structural role in the argument that al-Shirbini so lovingly constructs against 'the people of the countryside.'

This role is to simultaneously confirm and strengthen in the reader's mind the credibility of the hamlet-riverside village-city hierarchy that relegates the inhabitants of the first to the bottommost rung of Egyptian society. While assertions of ignorance and boorishness must always remain to some extent subjective, the worth of a recipe has an objective referent in the form of the taste of its product, and, using this criterion, al-Shirbini clearly believed that few of his readers would be likely to challenge his assertion, made in the course of his description of the varying ways in which ful mudammas was prepared in different socio-geographic environments, that "things [and hence, we may assume, people] are ennobled . . . by virtue of place."

Notes :

(1) This paper is based on a presentation made at the Annual History Seminar of the Department of Arab and Islamic Civilizations of the American University in Cairo on the topic Food for Thought: Cuisine, Culture, Politics and Society (March 2008).

(2) Al-Shirbini, Yusuf. Brains Confounded by the Ode of Abu Shaduf Expounded, Volume II, Leuven, Peeters, Orientalia Lovaniensia Analecta 166, 2007 (OLA 166).

(3) Al-Shirbini, Yusuf. Brains Confounded by the Ode of Abu Shaduf Expounded, Volume I, Leuven, Peeters, Orientalia Lovaniensia Analecta 141, 2005 (OLA 141).

(4) Baer, Gabriel. Baer, Gabriel. "Fellah and Townsman in Ottoman Egypt—a Study of Shirbini's Hazz al-Quhuf" in Asian and African Studies [Jerusalem] 8, 1972 (pp.221-256), later republished in expanded form as "Shirbini's Hazz al-Quhuf and its Significance" in Fellah and Townsman in the Middle East: Studies in Social History. London, Frank Cass, 1982.

is the best tasting and most appetizing." (11) Similarly, speaking of lentils, he says, "The city people, on the other hand, and especially those of Turkish descent, cook them well and put fat from a sheep's tail, clarified butter, and spices on them, for they like to eat them with a lot of fat." (12)

From the dietary perspective, the difference among the recipes lies in the amount of fat used, which is precisely calibrated to the rank of the settlement in which the dish is made within the social hierarchy. Speaking of mallow (khubbayz), for example, al-Shirbini says, "The people of the countryside take the leaves, chop them . . . and eat them. . . . The people of the villages on the river cook it with goose and chicken and so on, and the people of the cities cook it with fatty meats . . . and they add fats, clarified cow's butter, greens, spices, and similar things, and this is the only way it should be eaten . . . . The way the country people do it . . . is worthless, and the same goes for the people of the villages on the river, for these . . . add no clarified butter or fat . . . . The latter is, nevertheless, more refined than the recipe of the country people referred to above. The best place to eat it, however, is in the cities . . . ." (13)

Two other writers on Hazz al-Quhuf have alluded to al-Shirbini's references to food. Gabriel Baer notes briefly al-Shirbini's point that the people of the bilad al-bahr eat more refined food than do those of the kufur; however, he treats this essentially as a factual statement regarding the latter's poverty (Baer, 1982, pp. 7 and 11.). Geert Jan van Gelder, in his work "On Dishes and Discourse: Classical Literary Representations of Food" devotes several pages to food in Hazz al-Quhuf, treating al-Shirbini's descriptions of the diverse foods of city and village as aspects of the rhetorics, or aesthetics, of the text, which Van Gelder sees as being an exercise in what he calls 'cacophony.' (Van Gelder op.cit. p.108.) "That food is so prominent in Hazz al-Quhuf ," writes Van Gelder, is because "[i]t [i.e., food] offers rich possibilities for texts dealing with extremes." (Van Gelder op.cit.) However, both these insights seem to me to miss the more important point, which is

They take the beans, be they good or bad, as is. The peasant's wife may well take them from the cow's or the ox's feeding trough and blow the remnants of straw off them, and put them in a vessel called a bawsha and cover them with dirty, foul-smelling water taken from the ponds or from the inlets of the Nile that are to be found in their villages, or from the wells. She plugs the mouth of the bawsha with flax straw mixed with dung or with a filthy rag and puts it into the fire-chamber of the oven, which is filled with old bedding straw and dung cakes, which may also be heaped up on top of it, and she closes the door of the fire-chamber on it tightly till the morning. . . . If you were to eat it, you would think you were eating goat-droppings or something of that sort . . . . Such is their mudammas and the nature of their food, God preserve you from it!" (9)

The riverside village (bilad al-bahr) versus hamlet (kafr) opposition is illustrated in the description of rice pudding (ruzz bil-laban): "This rice pudding is a delicious dish and is what they eat most of in the villages on the river, because there is so much milk, and rice, there . . . . The more milk it has, the better; and the less rice, the better still. The worst sort is when a lot of water has been mixed with the rice, which is how the people of the countryside make it: they make it very thick and cut pieces off from it as one would chunks of hard mud . . . . The kind the poet [that is, Abu Shaduf] desires to be next to . . . is . . . the thick sort that is as hard as a rock, for this is what is known to them and in his village. The villages on the river, on the other hand, make it half-way, neither thick nor runny, though they do usually add a little water." (10)

It may be noted that, in this scheme of things, Turks living in Egypt form a sort of supra-urban category, and thus, in keeping with the realities on the ground, constitute the pinnacle of the hierarchy. In the above description of rice pudding, for example, al-Shirbini mentions that "People of Turkish descent make it with milk alone, without water, and add a little rice, so that it is like a liquid, which is why they drink it with spoons. This makes it sweet and delicious, and this kind

mary butt of the satire were located on marginal lands. These "hamlets" are implicitly contrasted with "the villages on the river" (bilad al-bahr). The latter, for example, have a Friday mosque, an institution with which peasants from the kufur are unacquainted, as an anecdote makes plain. Riverside villages also have a mill operated by horse-power for whose use the peasant pays a fee, unlike that of the kufur, which the villager must operate with his own oxen. Thus kufur are placed by al-Shirbini at the bottom of a tri-partite hierarchy of settlements that moves upwards from the hamlets through the villages on the river to the city and according to which the inhabitants of the kufur are the most ignorant and isolated, those of the city are paragons of sophistication, and those of the villages by the river occupy a middle position.

To turn our attention once more to food, nowhere is this hierarchy more clearly exemplified that in the different recipes according to which various dishes are prepared in the three different settings. An example of the opposition between the city and the kufur may be found in al-Shirbini's comments on ful mudammas (abbreviated): "To make the urban kind, which is that sold in Cairo and other cities, they take clean white beans, discard any bad ones, and put them in large broad-bellied kettles with narrow mouths just wide enough for a man to insert his hand into when he serves from them. Then they pour enough sweet, pure water over them to cover them and they plug the mouth of the kettle tightly with some clean palm-fiber or a clean vessel and they cook them in a strong, clean fire of threshings that makes no smoke or unpleasant odors, similar to a baker's pit or the like. For a whole night they watch over them, adding water whenever they dry out, until the taste is good, the consistency just right, the aroma enticing and they taste wonderful and are beautifully cooked. At this point the beans take on a golden color and the consistency of, for example, pressed dates, so that any who sees them wants to eat them . . . . As for the second kind, namely the mudammas of the country people . . . God spare you such a disgusting sight! If you've never tasted shit, try this!

eyes of the peasants, they are contemptible in the eyes of civilized people. Mussels (umm al-khulul), for example, he describes as consisting of a creature having "a thick white color, like semen or mucus. They take it and extract it from the shells and put salt and vinegar and lime on it and eat it. Sometimes they take it out while still alive and knead it with salt and eat it, this making the most disgusting, vile, and revolting dish—we seek shelter from it with God and give praise and thanks to Him that we have never eaten it, for sound dispositions spit it out and refuse it, and the appetite turns away from it in disgust! "(7)

Clearly, then, this broad contrast between the poor food of the countryside and the rich food of the cities forms a structural element within the book's wider argument. However, al-Shirbini's argument, as developed in several passages in his commentary on the ode, is more nuanced than this. In order to appreciate this subtlety, we must first turn to another dimension of al-Shirbini's description of the countryside, namely, the geographical.

That the author's imaginative world is that of the area of the north-eastern Delta around Shirbin from which he himself hailed will not surprise us, and is confirmed by the names of the villages (Hurbayt, Dundayt, Shanasha, Samannud, etc.) that crop up in the mouths of peasants in the course of anecdotes. However, he also signals early on, by sating that it is his intention to "tell of things that befell the commoners of certain of the people of the countryside" ('awamm ba'd ahl al-rif), (8) that he is concerned, primarily at least, with a specific sub-group of those living in this area. References in the material that follows make it clear that this subset of rural society is that living in "the hamlets and the small villages" (al-kufur wal-qura al-saghira), and these were generally situated at a distance from the river, or as al-Shirbini puts it, "on the margins of the lands"(fi atraf al-bilad). Al-Shirbini also uses the doublet al-kufur wa-bilad al-malaq "the hamlets and the villages of the malaq," the latter being low-lying areas that remained, post-flood, too swampy (and, one may assume, too salty) for cultivation. In other words, the kufur whose inhabitants are the pri-

Further, and also not surprisingly given the author's purpose of providing a thorough-going depiction of rural life, the coarse and limited diet of country people crops up both incidentally in the course of his description and in anecdotes intended to underline the benighted and uncivilized condition of the country dwellers. Indeed, the crude and revolting nature of their food is for al-Shirbini one of the peasants' most characteristic identifiers. Bisar (split white fava beans mixed with mallows, i.e., today's bisara) is the single most frequently mentioned dish; coupled with lentils, it appears to constitute the hamlet's staple food. Stewed fava beans (ful mudammas) and kishk (groats with sour milk) are sometimes added to the list. Bread made of maize or sorghum (khubz dura/dhura) or of millet (dukhn) is present but less frequently mentioned. In the winter, khubbayz (mallow) forms the staple food. In an anecdote, Abu Nuwas summarizes the peasants' diet for the Caliph Harun al-Rashid by saying, "They are a people raised on millet and maize [or sorghum] and know nothing of wheat, and they are ignorant of . . . any food other than lentils and bisar." (6)

References to diet increase vastly in the Ode of Abu Shaduf itself, which, after having first described the rise and fall of its supposed author's fortunes and his sufferings at the hands of the tax-collectors and the press-gangs who take landless peasants to labor unpaid on the irrigation infrastructure, goes on to devote some two-thirds of its length to the foods of which, in his impoverished state, he dreams. These include, in addition to the ubiquitous lentils and bisar, kishk and ful midammas, a number of items that presumably represent the pinnacle of rural cuisine, including, but not limited to, balila, qulqas, a casserole of fish-skins called mushakshik, mussels, sour milk, fatir, fasikh, a desert called haytaliya which appears to be similar to today's mahallabiya or nisha, and another called "flaky-pastry-in-milk" (mafrukat al-laban) which sounds like today's Umm 'Ali. Naturally, the presence of these items in the poem provides the commentator with the opportunity to describe each of them, sometimes in great detail, again making the point that, however desirable these dishes may be in the

tle studied field (rural life) during a little studied period (the mid-Ottoman era)-it is my contention that al-Shirbini's primary concern in writing the book was to advance the argument that "the people of the countryside"—(ahl al-rif or al-rayyafa) as he calls them—were advancing unjustified claims to knowledge. This argument implies the perception on al-Shirbini's part of a threat to the hegemony of the cultural and religious elite of his society, with whom he identifies, and he hence sets out to refute these claims. The claims in question relate to formal religious knowledge ('ilm) (hence the section on 'their fuqaha'), to gnosis (ma'rifa) (hence the section on 'their fuqara'), and to secular culture (hence the section on 'their poets'). A coda to my interpretation of this argument adds that peasants in this book are in fact stand-ins for the great unwashed at large and for all whom al-Shirbini saw as a threat to the class with which he identified; however, this need not detain us here, and further details may be found in the introduction to my translation of this text. (2) The text itself is also available, after a hiatus of many decades, in my critical edition. (3)

Hazz al-Quhuf has received a fair amount of scholarly attention, starting with Europeans in the third quarter of the 19th century. Studies have focused on literary and linguistic issues (colloquial passages in the book are a major source for the history of the Egyptian dialect) and, starting with Gabriel Baer's seminal article in 1972, (4) what it can tell us about the organization of the village, its relations with the city, taxation, and other areas of interest for the socio-economic history of Egypt. Less attention has been paid to food, which however figures prominently, even ubiquitously, throughout the work.

Thus we find, for example, a mock-sermon on food: My people, why do I behold you of sweet rice with honey all unaware? Showing for fluffy rice with mutton never a care? Baqlawa on its platters shunning? From fat geese and roasted chickens running?, etc. (5) Such sermons are a genre, and their underlying purpose of vaunting the virtues of the rich foods of the upper classes against the largely meat-free diets of the poor fits neatly enough, of course, with al-Shirbini's thesis.

DIET AND DIGNITY: Food, place, and social status in 17-th century Egypt[1]

(*)Davies humphrey

Yusuf al-Shirbini wrote his best known work, Hazz al-Quhuf bi-Sharh Qasid Abi Shaduf (Brains Confounded by the Ode of Abu Shaduf Expounded), in or shortly after 1097 AH (1686 AD).

Hazz al-Quhuf consists of a 47-line poem supposedly composed by a peasant, Abu Shaduf, but in fact almost certainly written by al-Shirbini himself, or at least by someone in his milieu. To this, al-Shirbini provides a voluminous commentary, which forms Part 2 of the work, preceded by a long introduction (Part 1) that presents the essential features of the rural world of his day, as the author saw it, under the following main headings: A Description of Certain of the Common Country Folk; An Account Of Their Fuqaha' And Of The Compounded Ignorance, Imbecility, And Injuries To Religion And The Like Of Which They Are Guilty; An Account of Their Poets And Of Their Idiocies And Inanities; A Small Selection Of The Verse Of Those Who Lay Claim To The Status Of Poets But Are In Practice Poltroons, And Who Make Up Rhymes But Are Really Looney-Tunes; and An Account Of Their Ignorant Fuqara' And Of Their Ignorant And Misguided Practices. While obviously of interest on a number of levels-not least, the factual information it provides on a lit-

(*) Independent Scholar.

(94) Ibid, fol. 59b-60a.

(95) Ibid., fol. 60a.

(96) Ibid.

(97) Ibid., fols. 60b-61a.

(98) Ibid., fol. 61a.

(99) Ibid. fol. 61b.

(100) Ibid. fol. 62a.

(101) Ibid., fol. 62a.

(102) Ibid., fol. 62b.

(103) Ibid.

(104) Ibid., fol. 63a.

(105) Ibid.

(106) Ibid., fol. 63b.

(107) Ibid.

(108) Ibid., fols. 64a-66a.

(109) Ibid., fols. 64a-b.

(110) Ibid. fol. 81b.

(111) Ibid.

(112) Ibid, fol. 82a.

(76) Ibid., fol. 56b.

(77) Al-Ghazzi, al-Kawakib al-saira bi-ayan al-mia al-ashira, Ed. Khalil al-Mansur. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya, 1997, Vol. 3, p. 63.

(78) Al-Bakri, Qalaid, fol. 57a.

(79) Abd al-Qadir ibn Shaykh ibn Abdallah al-Aydarus, al-Nur al-safir an akhbar al-qarn al-ashir. Ed. Ahmad halu, Mahmud al-Arnaut, and Akram al-Bashi. Beirut: Dar sadir, 2001, p. 536.

(80) Al-Bakri, Qalaid, fol. 57a.

(81) Ibid., fol. 57b.

(82) Ibid., fol. 58a.

(83) Ibid., fols. 58a-b.

(84) Ibid., fol. 58b.

(85) Ibn Abi al-Surur al-Bakri, al-Nuzha al-zahiya fi dhikr wulat Misr wa al-Qahira al-Muizziya. Ed. Abd al-Raziq Abd al-Raziq. Cairo: al-Arabi lil-Nashr was al-Tawzi, 1998, pp. 172-173.

(86) Al-Bakri, Qalaid, fol. 58b. The term satr literally means cover, and Ahmad may have ritually placed himself beneath the covering of the Prophets cenotaph. For his age when Zayn al-Abidin died, see ibid., fol. 64a.

(87) Ibid., fol. 59a.

(88) Ibid.

(89) Ibid., fol. 69b.

(90) Ibid., fol. 70a.

(91) Ibid. fol. 63a.

(92) Ibid., fol. 59b.

(93) Ibid. On the significance of putting on the taylasan, see Michael Chamberlain, Knowledge and Social Practice on Medieval Damascus, 1190-130. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 102-103. n. 60.

(52) Ibid., fol. 134b

(53) Ibid., fol. 135b.

(54) Ibid., fol. 136b.

(55) Ibid., fols. 140b-143b.

(56) Ibid., fol. 141a.

(57) Ibid., fol. 143b.

(58) Ibid., 145a.

(59) Ibid., 145b.

(60) Al-Muhibbi, Khulasat al-athar, Vol. 1, p. 146.

(61) Ibid., Vol. 1, pp. 118, 474.

(62) Ibid, Vol. 1, p. 474.

(63) Ibid., Vol. 1, p. 202.

(64) Najm al-Din al-Ghazzi, Lutf al-samar wa qatf al-thamar fi tarajim ayan al-tabaqa al-ula min al-qarn al-hadi ashar. Damascus: Wizarat al-Thaqafa wa al-Irshad al-Qawmi, 1981, Vol. 1, pp. 347-348.

(65) Ibid., Vol. 2, p. 551.

(66) Ibid., Vol. 2, p. 553.

(67) Al-Bakri, Qalaid, fol. 3b-54a.

(68) Ibid., fol. 54a.

(69) Ibid., fols. 67b-68a.

(70) Ibid., fol.5 4b.

(71) Ibid., fol.55 a.

(72) Ibid.

(73) Ibid., fols. 55a-b.

(74) Ibid., fol. 56a.

(75) Ibid.

(29) Al-Bakri?, Qalaid, fols. 2b-3b.

(30) A. J. Arberry (trans.), The Koran Interpreted. London, George Allen & Unwin Ltd., 19, Vol. 2, pp. 216-217.

(31) Compare with Fakhr al-Din al-Razi, al-Tafsir al-kabir. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya, 1990, Vol. 28, pp. 1ff.

(32) Al-Bakri, Qal?id, fols. 4b-a.

(33) Ibid., fol. b.

(34) Ibid., fol. 6a.

(35) Ibid, fols. 6b-7a.

(36) Ibid, fols. 7a-b.

(37) Ibid, fol. 9b.

(38) Ibid. fols. 12b-1b

(39) Ibid., fols. 2b-3b.

(40) For more on the development of these ideas, see McGregor, Sanctity and Mysticism.

(41) Al-Bakri, Qalaid, fol. 91a.

(42) Ibid., fols. 93a-b.

(43) Ibid., fol. 96a.

(44) Ibid. fols. 66a-82a.

(45) Ibid., fols. 97b-107b.

(46) Ibid., fols. 109a, 110b.

(47) Ibid., fol. 110a.

(48) Ibid., fol. 107b.

(49) Ibid., fols. 118b-120a.

(50) Ibid., fol. 120a.

(51) Ibid., fols. 114a, 128a, 129b.

(16) Ahmad ibn Zayn al-Abidin al-Bakri, Qalaid al-minan wa faraid al-zaman. MS al-Azhar Tasawwuf 319.

(17) Ibn Abi al-Surur al-Bakri, al-Kawkab al-durri fi manaqib al-Ustadh Muhammad al-Bakri. MS al-Azhar Taawwuf 1827.

(18) Murad Darwish ibn Yusuf al-hanafi al-Rumi al-Shadhili al-Azhari, al-Nafahat al-Miskiya fi dhikr manaqib al-Sada al-Bakriya or Latif al-minan fi dhikr manaqib al-qutb al-ghawth al-fard al-jami Sayyidi Muhammad al-Bakri wa dhikr manaqib ajdadihi wa dhikr manaqib walidihi Abi al-hasan. MS Dar al-Kutub Tarikh mim 121.

(19) Carl Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur. Leiden; Brill, 1996, SII, pp. 470-471.

(20) Ibrahim al-Ubaydi al-Maliki, Umdat al-tahqiq fi bashair Al al-siddiq. Cairo: Matbaat Jamiyat al-Ma'rif, A. H. 1287.

(21) Ibid., p. 108.

(22) Al-Muibbi, Khulasat al-athar fi ayan al-mia al-ashir. Cairo: Dar al-Kitab al-Islami, n. d., Vol. 3, p.466. For Ahmad ibn Zayn al-Abidin al-Bakri's death date see ibid., Vol. 1, p. 203.

(23) Reynolds, Interpreting the Self, pp. 274-277.

(24) Cemal Kafadar, "Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature, Studia Islamica, No. 69 (1989), pp. 121-10.

(25) Derin Terzioglu, "Man in the Image of God in the Image of the Times: Sufi Self-Narratives and the Diary of Niyza-i Misri (1618-9), Studia Islamica, No. 94 (2002), pp. 139-16.

(26) Al-Bakri, Qalaid, fols. 2a-b.

(27) Ibid., fol. 2b.

(28) Al-Sharani completed his work (Lataif, p. 740) in 960/13., but apparently added to it later. See Michael Winter, Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of Abd al-Wahhab al-Sharani. New Brunswick: Transaction Books, 1982, p. 39. He would then have been sixty-one by the Islamic calendar.

Bakriya, see Muhammad Tawfiq al-Bakri, Bayt al-Sidd'q, Cairo: Matbaat al-Muayyad, A. H. 1323, pp. 136-137.

(4) See Adam Sabra, "From Artisan to Courtier: Sufism and Social Mobility in Fifteenth-Century Egypt" (forthcoming).

(5) Adam Sabra, "Household Sufism in Sixteenth-Century Egypt: the Rise of al-Sada al-Bakriya (forthcoming).

(6) MS Dar al-Kutub, Tarikkh 115; McGregor, Sanctity and Mysticism, p. 181, n. 21.

(7) MS Leiden Or. 14.437, fol. 12a.

(8) MS Gotha orient A 1754.

(9) Abu al-Uns Muhammad b. Abd al-Raman al-Maliji al -Sha'rani al-Shafii, Tadhkirat uli al-albab fi manaqib al-Sha'rani Sayyidi Abd al-Wahhab. Cairo: al-Dar al-Judiya lil-Nashr wa al-Tawzi, 200.

(10) Jalal al-Din al-Suyuti, Kitab al-Taadduth bi-nimat Allah. Ed. Elizabeth Sartain. Cambridge: Cambridge University Press, 197. On this work, see Kristen Brustad, "Imposing Order: Reading the Conventions of Representation in al-Suyuti's Autobiography, Edebiyat Vol. 7 (1997), pp. 327-344.

(11) Al-Suyuti, Tahadduth, pp. 1-4.

(12) Ibid., pp. 203-227.

(13) Abd al-Wahhab al-Sharani, Lataif al-minan wa al-akhlaq fi wujub al-tahadduth bi-nimat Allah al al-khalaq. Ed. Salim Mutafa al-Badri. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya, 200, p. 7. The preface to this work is translated in Dwight F. Reynolds, Shaykh Abd al-Wahhab al-Sharani's Sixteenth-Century Defense of Autobiography, Harvard Middle Eastern and Islamic Review 4 (1997-1998) 1-2, pp. 122-137.

(14) Ibn Ata Allah al-Iskandari, Lataif al-minan fi manaqib al-Shaykh Abi al-Abbas al-Mursi wa shaykhihi Abi al-hasan. Ed. Abd al-alhalim Mahmoud. Cairo, Dar al-Maarif, 2006.

(15) Al-Sha'rani, Lataif, pp. -7.

vithin his family and among his acquaintances. Interestingly, Ahmad loes not mention other female members of the family who appear in ›ther sources such as Ibn Abi al-Sururs al-Kawkab al-Durri fi mana- ıib al-ustadh Muhammad al-Bakri. This suggests that he focused on Bakri women with whom his father had personal connections. It is ılso possible that he met these women when he was a child.

As we have seen, for Ahmad, autobiographical writing is not a way o reveal or explain his personal development. Although he is well ware of the turning points in his life, he restricts his discussion of his ›ersonal life to those incidents which illustrate his worthiness to as- ume the office of leader of a prominent learned and saintly family. Nonetheless, Qalaid al-minan does contain some important and fasci- ıating information about the life of an elite scholar and Sufi in the eventeenth century. What is most important to note is the way in vhich family history and personal narrative are intertwined. Ahmad ›resents himself as following in the footsteps of his ancestors. This re- uces the emphasis on individuality and self-realization that might be nore prominent in a modern autobiography. Ahmad is well aware that e is an exceptional individual, but exceptionality is expected from a nember of his extraordinary family. Proving oneself worthy is no small task, and Ahmad deploys the full weight of his scholarship to demonstrate his merits. Fortunately, he can rely on a tradition of such autobiographical writing to justify his deed.

Notas :

(1) Dwight F. Reynolds (ed.), Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition. Berkeley: University of California Press, 2001.

(2) Ibid., pp. 9-66.

(3) On the Wafaiya, see Richard J. A. McGregor, Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt: The Wafa Sufi Order and the Legacy of Ibn Arabi. Albany: SUNY Press, 2004. On their merging into the

book female members of the family are rarely mentioned. In the section listing saints whom he has met, Ahmad provides entries on two women. One of them is Aisha the daughter of Asma, who was the sister of Abu al-hasan al-Bakri. Aisha would have been Shams al-Din Muhammad's cousin (110). He describes her as an Arifa (gnostic), a clear recognition of her status as a Sufi. She was known to possess great mystical powers and the ability to express mystical ideas in articulate speech. Ahmad's father Zayn al-Abidin visited her regularly to receive lessons in Sufism. Any of "us" perhaps the Bakri family) who wishes to teach haqiqa had to receive her permission to do so on a yearly basis, and Zayn al-Abidin acted as her door keeper in receiving the messengers requesting this privilege. She remained a virgin throughout her whole life, having never married. She must have been an eccentric woman. Ahmad describes her carrying on conversations with spirits and angels ;depending on her manifestation (111). After her death, she was buried next to her mother Asma' in the shrine of Shams al-Din Muhammad al-Bakri.

The other woman Ahmad mentions is Aisha's sister, Nafia. She too appears to have been a strange and fearsome creature. On one occasion, she visited a female relative whose front door was locked, apparently because she was in mourning for her husband. When Nafisa entered through a side door she told the woman that having closed her front door to Nafisa she would lose her two children as well. Within a week they were dead (112) . These strange stories do not seem to be intended to cast aspersions on the women in question. Rather, Ahmad portrays them as miracles (karamat) which prove their sanctity and contribute to the familys reputation for supernatural powers. Where a modern reader might find evidence for a streak of madness in the Bakri family, the seventeenth century reader is expected to find evidence of supernatural powers passed within a family, including through its women. These women are chosen as examples of manifestation of Gods majesty (jalal) and his beauty (jamal). As such, they are female counterparts to the majdhub and sober saints described by Ahmad

on behalf of ordinary Muslims (105). Despite his obvious wealth and power, Ahmad disavows any worldly motives for his activities (106).

The last (or most recent) of Gods blessings bestowed on Ahmad is the composition of Qalaid al-minan. As with several of his compositions, it was inspired by a dream. In it, he saw a table laden with luxurious food (107). This food was eaten by Abu Bakr al-siddiq, who also offered some of the food to others. The blessings enumerated in this work are represented by the food. The thanks offered by Ahmad are presented to his illustrious ancestor who shares them with his heavenly companions. In this way, Ahmad repays the blessings enjoyed by his family in the only way he knows how, by praising God and his blessed ancestors whom he must thank for his life of remarkable spiritual and temporal accomplishment.

The autobiographical section of Qalaid al-minan concludes with a summary of Ahmad's career from the age of eighteen, when he began writing, to date. He is already the author of thirty-seven works of varying lengths. He lists these, presumably in order of composition, since the last work on the list is Qalaid al-minan. These works are all religious in nature, and most are clearly Sufi. Their subjects include: Islamic law, the Prophets ascension (mi'raj), various aspects of the Prophets biography and spiritual significance, Quranic exegesis, ethics, the Hajj, religious occasions such as nisf Shaban and Laylat al-Qadr, Sufi instruction, the merits of the Prophets family, two collections of poetry, etc. (108) Ahmad explains his apparently rather rigorous devotion to work. He divides every day into six parts: 1) reading, 2) teaching, 3) prayers in the evening, 4) reading books on Quranic exegsis, hadath, law, and Sufism,) worldly matters, including the preservation of his body, and 6) writing (109).

What is most notable is the lack of details concerning what we would call the authors "private life". Despite the significance of family connections for his autobiographical narrative, he has nothing to say about marriage or children. Even his political interactions, which are clearly important to him, receive no attention here. In the entire

the Prophet, he indicates that the man has died. He has been succeed by one who is not his descendent named Mustafa, who will rule for a year or two, and then be succeeded by a young man named Uthman (99). The dream refers to the succession crisis in the Ottoman Empire in which Mustafa I (first reign, 1617-18) succeeded his brother Ahmad I (1603-17), before being deposed and replaced by Osman II (1618-22). Since the dream "predicts" the reign of Osman II, one can assume it occurred in his reign, although Ahmad places it in the reign of Mustafa I. Again, one is reminded of the ways in which the spiritual powers of the Bakriya parallel and complement the temporal powers of the Ottoman dynasty. One again, this dream served as an inspiration for Ahmad to write a book on saying prayers for the Prophet. The sixth dream took place during the pilgrimage in 1031/1622 in the Bakri family home at the Gate of Abraham (100). There his deceased father led him to the Prophet at the Maqam of Abraham, where he was allowed to intercede for a "brother". The brother is anonymous, but the story seems to reaffirm that Ahmad believed that the Prophet would accept his intercession of behalf of his disciples and loved ones.

Following in his fathers and ancestors footsteps, Ahmad made the pilgrimage six times between his father's death in 1014 and the composition of Qalaid al-minan in 1031 (101). This suggests that he made the pilgrimage every two to three years, as his predecessors had done since Abu al-hasan al-Bakri. He gave away innumerable alms, and the fourth pilgrimage inspired him to write a book about the hajj rites (102). He seems to have enjoyed a promising career in the Holy Cities, including serving as judge in Medina with the rank of mawlawiya (103). In Cairo, he officiated at the Prophets Birthday celebrations three times per year: at the Azhar, at the Jami al-Anwar, and at the family shrine (104). He composed a work devoted to the Prophets birthday, presumably to be read on these occasions. Like his predecessors, he was on intimate terms with the leading politicians and saints of his day. The men of state (arbab al-dawla) accepted his intercession

sumed the post of teacher at the Madrasa al-Khashshabiya, which was the due of the most distinguished Shafi'i jurist in Egypt (95). Zayn al-Abidin had built a house in the elite neighborhood of Azbakiya, and Ahmad added a mosque next door. Known as the Illuminated Mosque (al-Jami' al-Anwar), this mosque may have been intended to supersede the White Mosque (al-Jami' al-Abyad), which the family had controlled since the early fifteenth century, across from their residence at the time.

As important as these visible signs of succession were to Ahmad, it is clear that he placed at least as much importance in spiritual manifestations of divine election. As has been mentioned, he began to have dreams in which the Prophet appeared at the age of eight. He had experienced six such dreams by the time he authored Qalaid al-minan. Some occurred at significant moments in his life. The second dream occurred after his fathers death and caused him to "achieve my desire" (96). He does not mention which desire he achieved, but it seems likely that this refers to his succession to his fathers post at the Azhar. On the third occasion, the Prophet entered his house in the company of a large group. He was dressed as a hasanid (the Bakriya were descendents of al-hasan) and Ahmad kissed his hands. The Prophet announced that Ahmad could expect good things. The fourth dream occurred in Medina (97). There, Ahmad encountered the Prophet on horseback. He approached him and broached a series of topics. Most important of these was that he begged the Prophets intercession, which was granted, and he asked where he could find his father. The Prophet responded, "He is here with our group" (98).T his confirmation that his father was in Paradise in the Prophets company is the emotional core of the dream. This experience inspired Ahmad to write a book about visions of the Prophet.

The fifth dream had political rather than personal import. Literally ascending a stairway to heaven, he comes upon Fatima al-Zahra who asks him to greet the Prophet at the top of the staircase and ask, "What have you done with the man? When Ahmad repeats this question to

litter symbolize the power, both spiritual and temporal, wielded by the Bakri family.

Ahmad's life, although privileged, was not always easy. Both he and his father were stricken in the epidemic of 1010/1601-2. Ahmad would have been about twelve years old (87.) Zayn al-Abidin became fearful for his son's life. No doubt he thought that they might both die and that their branch of the Bakri family would become extinct. Here again, the friendship the Bakris maintained with ordinary Sufi saints came to the rescue. Muhammad al-Birkawi knwn as al-Khanki, spent thirty days attending to the sick boy until he recovered. During this time, Ahmad recounts, al-Birkawi never ate nor slept. Finally, the boy recovered and was turned back over to his father (88). Ahmad also credits al-Birkawi with saving his father from certain death by throwing himself over the sick man's body. Thus he absorbed the potentially fatal illness in one finger of his hand (89). He used a second finger to cure Ahmad (90). A classic majdhub saint, he even entered the women's quarters of private homes without provoking any consternation.

Ahmad admits that his father's death, which occurred when he was eighteen, led to some disagreement about who should succeed him in his teaching post. It may be during this period, that he experienced material deprivation, perhaps for the only time in his life (91). Ahmad is careful to present his succession to his fathers post at the Azhar as a continuation of the Bakri legacy. He spoke "in the manner (tariqa) of my forefathers and ancestors" on law and mysticism with Gods guidance (92). His father had been in the middle of providing an exegesis of the Quran, and Ahmad completed this series of lessons. Like his ancestors, he put on the taylasan to symbolize his assuming leadership of the study of mysticism (haqiqa) (93). This process of succession appears to have been recognized by the Ottoman authorities, and Ahmad received from the sultan the awaid that his father had previously received (94). These royal gifts included furs, kaftans, and royal decrees (awamir). In addition to these inherited privileges, Ahmad also as-

Prophet's mosque in Medina. In both cases, the light of Prophetic inspiration is transferred to the young Ahmad. Naturally, when Ahmad informed his father of his dream, Zayn al-Abidin was pleased(81).

It was perhaps about this time that Zayn al-Abidin began to bring his son to the attention of the Ottoman authorities. In one anecdote, Zayn al-Abidin sends his prayer cap with Abbas Agha to Sultan Mehmed III (1595-1603), saying that the sultans wearing it will guarantee the Muslims victory in battle. The grateful sultan responds by sending a number of gifts to Zayn al-Abidin, including his sons kaftan to be worn by Ahmad. Ahmad calls this incident "my first exoteric appointment, which was proceeded by esoteric appointments "(82). Here, the Bakris appear as the spiritual counterparts to the sultans. The Bakri dynasty, while designated by God, is validated by the recognition of the Ottoman dynasty. Zayn al-Abidin also made sure that Ahmad was known to the Ottoman authorities in Cairo. One day, he took Ahmad with him to the Diwan. Ahmad took his fathers place on his throne and recited a lesson on Quranic exegesis in the presence of the governor, Ahmad Pasha (188-90). He was nine at the time. One can only guess what the Pasha made of this precocious young man, but he rewarded him with an ulufa and an allowance of wheat from the Treasury, congratulated the father, and asked the boy to pray for him (83). Another governor, Khidr Pasha (1598-1601) regularly visited the family shrine with his retinue (84). According to Ibn Abu al-Surur, this governor cut off the government stipends to the religious scholars until he was convinced to restore them by Ahmads uncle, Abu al-Surur (85). Clearly, the Bakri family exercised considerable influence over a series of Ottoman governors.

In addition, Zayn al-Abidin was careful to establish the boys relationship with the Prophets shrine in Mecca. He made the pilgrimage five times with his father when he was a boy. On the final occasion, Ahmad was left in the Prophets tomb where he entered under the protection (satr) of the shrine (86). He then rode a litter on the way back to Egypt. As we have seen, the practice of making the pilgrimage in a

utes this success in part to his fathers aid (madad), a term which suggests that the elder Bakri channeled divine aid to his son. The lesson focused on hadith and Quranic exegesis. After it ended, Zayn al-Abidin explained that he had done this based on divine inspiration, so that the boy would become "the sign of our throne (ayat kursina) and the manifestation of our secret (78). The scene was repeated several times before the father's death. Ahmad also recited the Quran in the Azhar in his fathers presence, benefiting from his "Muhammadan aid" (madaduhu al-Muhammadi).

It is unfortunate that Ahmad does not indicate how old he was when these incidents occurred. Since we know that he was eighteen when his father died, it seems likely that they occurred at the end of his fathers lifetime, perhaps as he felt his physical condition weaken and his son approach adulthood. Nonetheless, for an eighteen year old to lecture in the Azhar would have been very unusual and an intimidating experience for the young man. When Abu al-hasan tried to ensure his sons succession to his post in the Azhar, he succeeded, but not without opposition (79) . It is not surprising, therefore, that Ahmad believed that his success depended on his fathers spiritual aid. His account of these incidents indicates that the Bakris were believed to receive divine aid through the medium of the Prophet. In this case, Zayn al-Abidin directed this aid to his son, who presumably acquired his fathers powers upon succeeding him as head of the family.

This theory is confirmed by the fact that Ahmad presents his divine election as being validated by repeated dreams of the Prophet, six in all. The first such dream takes place when Ahmad is eight. As we have seen, this is the age when his father first began to supervise his study. In this dream, Ahmad saw of being made of light, which a voice told him was the Prophet. Some of this light entered his mouth, and he awoke in a state of terror (80). The representation of the Prophet (or of the haqiqa Muhammadiya) as light is traditional in Sufism. The light entering the boys mouth reminds one of the anecdote of Zayn al-Abidins blowing in his sons mouth upon his return from the

His teacher tied him with his belt to the window of the house and went to fetch the boys father. When he arrived, Zayn al-Abidin immediately freed his son, who realized that "bondage is the source (ayn) of freedom (73). Next Ahmad was turned over at age eight to three scholars to study grammar, hadith, and other basic subjects. He also studied with Shams al-Din al-Ramli (d. 196), although apparently briefly (74).

At this point, his father began to oversee his education personally, something that was apparently customary in the Bakri family. He taught him Sufism, hadith, and Quranic exegesis. Among the books that Ahmad studied was al-Mawahib al-laduniya, a work devoted to the life of the Prophet Muhammad by Ahmad ibn Muhammad al-Qastallani (d. 5117 or 18) (75). This was a popular work in Egyptian Sufi circles, and the author appears to have had a connection to the Wafa family. Zayn al-Abidin also taught his son the way of al-Sada al-Bakriya. Ahmad does not specify exact contents of this teaching, but it presumably included the prayers and perhaps the poetry authored by Shams al-Din Muhammad al-Bakri.

From this point onwards, Ahmad was prepared to succeed his father. This involved both the acquisition of the appropriate level of religious learning, and also a variety of symbolic gestures. Among the symbolic means of designating a successor would be sons taking his fathers place, even temporarily, in his lesson during the fathers lifetime. In the case of the Bakris, this symbolism was accompanied by considerable opulence. Ahmad records that the Moghal Emperor Akbar (reigned 1556-1605) sent his father a beautifully made throne as part of a nadhr, presumably due to the Bakris role as ashraf who regularly went on the pilgrimage and had good relations with ashraf of Mecca (76). Shams al-Din Muhammad received a gift of money from the "King of India while on Hajj. Perhaps it was from the same emperor earlier in his reign (77). Taj al-Din used this throne to give lectures in the Azhar, so at very least his seating Ahmad in his place indicated that he expected him to succeed him in this teaching post. According to Ahmad, this performance was a great success. He attrib-

and the manifestation of my witness was my father, my master (ustadh), my shaykh, my provision, my shelter (67). He notes that his father was honored to have the name Muhammad, and was given the name Zayn al-Abidin by his father (Ahmad's grandfather). This was necessary to distinguish him from his brothers Abu al-Mawahib and Abu al-Surur, who were also named Muhammad. Indeed, most of the Bakri men were named either Muhammad or Amhad. Ahmad further gives his father the titles of axial saint and "heir to sciences of the Prophets and Messengers, exoteric and esoteric". Ahmad's father married his mother, whom Shams al-Din Muhammad predicted would be "the blessing (baraka) of the household (bayt) on his fathers instructions (68). A boy was born, for whom Shams al-Din had great hopes, but he died eighteen months after his grandfather.

Greatly effected by the loss of his son, Zayn al-Abidin prayed for the birth of another son to be his heir. One day, when he was sitting with his disciples in his house in Bulaq, Nur al-Din al-Atma came in. From the subsequent section of the Qalaid, we know that Nur al-Din was a majdhub saint who walked around naked but nonetheless was held in great esteem by Zayn al-Abidin (69). Consulting the Quran, they received an omen of the conception of a boy (70). Zayn al-Abidin immediately rode to his residence in Darb al-Atrak, where Ahmad's mother was living. As a result of this encounter, Ahmad was born on September 19, 1588 (71). His father bestowed upon him several names and titles, and poems were composed in his honor.

Ahmad's early childhood was also characterized by close connections to Sufism and to the prophet through his fathers mediation. When his father returned from the pilgrimage and a visit to the Prophet's mosque in Medina, he transferred the "aid of the Most Merciful and the eternal breath of Muhammad into Ahmad's mouth (72). After this, Ahmad never ceased to benefit from divine favor. Until the age of five, he was cared for by Nur al-Din. At age five, Ahmad's father turned him over to a Quran teacher. He memorized up to Surat al-Raman (i. e. about three-quarters of the Quran) before be became lazy.

Abidin eventually won out, but on his death he was succeeded by Abu al-Mawahib, Taj Arifin and Abu al-Surur having both pre-deceased him in 1007/198-99 (61). Abu al-Mawahib died in 1628. al-Muhibbi indicates that Abd al-Rahim was, a majdhub Sufi, confirming the underlying message of Ahmads description of him (62).

Ahmads claim to succeed his father directly is further muddled by al-Muhibbi's account that stresses that he studied under Abu al-Mawahib, and took over his teaching position in the Azhar (tasaddara lil-iqra' (after the latters death (63). Najm al-Din al-Ghazzi, who had longstanding family connections to the Bakriya (his grandfather taught Abu al-hasan al-Bakri) is more forthright, and perhaps malicious, in his opinions of the Bakri brothers. He describes Taj al-Arifin as an insignificant product, concerned only with worldly wealth and power (64). He has a higher opinion of Abu al-Surur, but doesn't thing he was as brilliant as his father. Zayn al-Abidin, on the other hand, he considers his fathers equal and more.(65). He upholds the idea that Zayn al-Abidin was his father's chosen successor. This may suggest that he was close to Ahmad and supported his claim to leadership of the family. It was well known that Zayn al-Abidin died suddenly in 1604 while dining with Ibrahim Pasha. Al-Ghazzi claims access to secret information that the Sultan ordered Zayn al-Abidin murdered by poisoning or strangulation. God punished Ibrahim Pasha for this when he was murdered a few days later by members of the Egyptian garrison (66). This apparent foul play is never mentioned by Ahmad or by his cousin Ibn Abu al-Surur. It appears to be a legend in accordance with the belief that "the flesh of the scholars (or saints) is poisonous..

The strictly autobiographical portion of Qalaid al-minan makes up only a small part of the work, but is central to its purpose. Devoted to the "blessings which Exalted God has bestowed upon me from childhood to maturity to old age [3years!], it takes up folios 53b to 65a, and it followed by a list of his compositions and entries on Sufi saints whom Ahmad met. He begins by reiterating Gods love for his family and presenting his birth in mystical terms: "the cause of my existence

The succession to Shams al-Din Muhammad posed some problem since he had five sons. Ahmad argues that his father, Zayn al-Abidin, was public designed as successor by Shams al-Din, but it is far from clear that the succession was so smooth (52). He cites a number of poems by Shams al-Din that he claims designate his father as the rightful successor, but the references are opaque to the modern reader and this may be wishful thinking on his part. He cites another poem which he says his grandfather wrote to his father to console him over the harm done him by jealous persons (53) In another passage, his grandfather, now on his deathbed, calls on his visitors to recognize that the "trust" (wadi) had been passed to Zayn al-Abidin (54). Whether or not one accepts Ahmad's interpretation of these passages, it is clear that he wishes to present his father as a mystic on par with his grandfather whom he designated as his favorite.

The fact that the transition was not so easy is clear in that Ahmad then provides notices for all five of Shams al-Din Muhammad's sons, with his father mentioned last. These notices about Tij al-Arifin, Abu al-Surur, Abd al-Rahim, and Abu al-Mawahib are all respectful and emphasize their saintly character. (55) There is no mention of a dispute over succession. Abd al-Rahim seems to have abandoned the luxurious appearance of the Bakriya at times and resembled a "ferocious lion" which suggests that he may have been unsuited for the job (56). Nonetheless, Ahmad insists that his father was his grandfathers successor. He details his fathers upbringing under his grandfathers wing and his precocious talent for scholarship, a typical Bakri trait (57). He taught in Azhar during his fathers lifetime, a clear sign of succession, at least to that teaching post (58). Like his predecessors, he enjoyed a life of influence and luxury, symbolized by his making the pilgrimage in a litter (59).

A rather different picture emerges in al-Muhibbi's Khulasat al-athar. Al-Muibbi says that after Shams al-Din Muhammad's death, a fierce rivalry broke out among the Bakri brothers - he names Zayn al-Abidin, Abu al-Mawahib and Abu al-Surur specifically(60). Zayn al-

wealthy, dress in fine clothes, be accompanied by servants, etc (42) Such worldly activities as political involvement, commerce, and academic study can serve as a cover (satr) for the individuals real spiritual status.

Ahmad does not restrict sanctity to the wealthy and powerful. Rather, he divides sainthood into two types. Public sainthood (walaya amma) characterizes the active scholars (ulama amilun), while personal sainthood (walaya khassa) characterizes the majdhub saints, who are free from the social restrictions of their more conventional peers (43). Ahmad was clearly familiar with both types, respected them both and counted both types among his friends and acquaintances. This is clear from the anecdotes he tells about the Sufis he met during his life (44). Among the great saints who were wealthy and powerful, he lists such figures as Abu al-hasan al-Shadhili, Muhammad Wafa, Ali Wafa, and Abu al-Mawahib al-Shadhili (45).

Having established the validity of this model, he goes on to examine the Bakri's, beginning with Abu al-hasan. In these anecdotes, many of which are devoted to miracles, certain patterns emerge. The Bakris often claimed to be axials saints (qutb) or independent jurists (mujtahid (46) . Although Abu al-hasan al-Bakri received the Shadhili way, Ahmad provides no silsila, and the Bakriya place more emphasis on their family qualities than on their tariqa (47). From childhood, the Bakri children are portrayed as unusually gifted. Abu al-hasan learned a miraculous twelve lessons a day (48). His son Shams al-Din Muhammad was no less precocious and Abu al-hasan allowed him to give lectures in his place from a young age(49). This process of training his son was crucial to guaranteeing that he would take his place after his death. In particular, Abu al-hasan was successful in turning his teaching post at the Azhar into a hereditary one (50). Both men composed a number of works in various fields, including Quranic exegesis, Sufism, and poetry. Both were close to the political authorities, including the Ottoman governors of Egypt, Dawud Pasha (1538-1549) and Mahmud Pasha (1566-68), and Damascus, Darwish Pasha (51). They also had longstanding contacts with the sharifs of Mecca.

that the verse refers to Ali ibn Abi Talib, an interpretation that could strengthen the claims of the rival Wafa family or suggest support for Shi'i political views (36) All of Abu Bakr's descendents will die as Muslims and all of their sins will be forgiven (37).

Having established the special character of his family and the fact that he was approaching the height of his powers when he authored this work, Ahmad turns to the familiar topic of thanking God for his blessings and to relating the many reports about Abu Bakr's virtuous sayings and deeds (38). Although a variety of sources are cited here, the reliance of standard works of Sufism is particularly noticeable. Ahmad then lists the full genealogies for his descent from the Prophet and Abu Bakr (39).

Before examining Ahmad's account of his own life, it is worth considering his portrayal of his ancestors, beginning with his great-grandfather, Abu al-hasan. These passages occur at the end of the work, but the way he describes his ancestors and predecessors as head of the Bakri family is instructive for making sense of the account of his own life. As we will see, one of the main functions of the autobiographical section is to establish his worthiness as a successor to leadership of the family. He does this by showing that he fits into the pattern set by his predecessors.

The model of sainthood in the Bakri family is in some ways family, but in others a departure from earlier concepts of sanctity. Ahmad is clearly familiar with Shadhili and Akbariyan concepts of sainthood (40). He argues that the saints enjoy constant visions of the Prophet and that their sanctity is validated by dreams of him (41). This emphasis on the Prophet, or on his spiritual essence (dhatuhu al-akmaliya al-Muhammadiya) as the mediator of saintly spiritual experience betrays the influence of Ibn Arabi's theory of sainthood. Although he denounces false saints who pursue worldly objectives, Ahmad does not reject having dealings with government and with the wealthy and powerful. On the contrary, he argues that worldly power accompanies spiritual power. It is quite normal, therefore, for a great saint to be

We have charged man, that he be kind to his parents; his mother bore him painfully, and painfully she gave birth to him; his bearing and his weaning are thirty months. Until, when he is fully grown, and reaches forty years, he says, O my Lord, dispose me that I may be thankful for Thy Blessing wherewith Thou hast blessed me and my father and mother, and that I may do righteousness well-pleasing to Thee; and make me righteous also in my seed. Behold I repent to Thee, and am among those who surrender.

Ahmad then provides a number of possible interpretations of this verse. Reproducing without a passage from Fakhr al-Din al-Razi's Tafsir, he develops a theory of the life cycle divided into periods of seven years (31). The first period corresponds to childhood, while the second culminates in puberty and attaining the age of legal obligation (taklifat shariya) (32) . In the third period, a young mans beard grows out fully and a young womans breasts grow. In the fourth period, a persons animal faculties reach their furthest development, and one is at the height of ones physical powers. This is not be confused, however, with the development of the soul, which takes longer, and it only complete at age forty (33) No prophet was sent by God before the age of forty because it takes that long for the intellectual and rational faculties to reach perfection. This was true of the Prophet Muhammad, who first received revelation at age forty (34). Until this age, one is in need of ones parents care (muraa). Based on information given in the text, one notices that Ahmad composed it age the age of thirty-five; that is, at the end of the fifth period of seven years, but before he reached the age of full psychic maturity.

Ahmad quotes a number of exegetes, including Fakhr al-Din al-Razi (also a descendent of Abu Bakr al-Siddiq) and Abu al-hasan al-Bakri to the effect that this verse refers specifically to Abu Bakr. Thus the prayer that his descendents (dhurriya, translated by Arberry as "seed (be righteous applies to the Bakri family down to the end of time (35) Although the Egyptian Bakriya also claimed descent from the Prophet through al-hasan, he explicitly excludes the possibility

es to daily life in Ottoman Cairo, this work is a highly learned text primarily devoted to asserting the spiritual leadership of a leading Egyptian family and of the authors leadership of the family. As such, it is concerned with tracing the transfer of leadership in the family from its progenitor, the Caliph Abu Bakr al-Siddiq, down to the lifetime of the author, with an emphasis on the history of the family in the sixteenth and seventeen centuries. Ahmad begins the work by stating that he was inspired by God to write it in 1031/1622, during a visit to the Prophets mosque in Medina after the hajj (26). At that time, he led the pilgrims in prayer three times in the Prophets room (hujra).

Ahmad presents two justifications for the writing of this text. First, as we have seen, he claims divine inspiration and grace (minna). Second, he cites the obligation to thank God for his blessings (27). As we have seen, this argument was also cited by al-Suyuti and al-Sha'rani to justify the writing of their own autobiographical works. At thirty-five years of age, he would have been much younger than these two scholars, who appear to have written about themselves relatively late in life (28). Ahmad divides his work into eight chapters as follows: (29)

1) Exegesis of Surat al-Ahnaf, verse 15 and the merits of Abu Bakr

2) Thanking and Praising God

3) The familys genealogy tracing it back to the Prophet and to Abu Bakr

4) The blessings the author received during his life, from childhood

5) The authors writings to date

6) Saints the author met and a warning against fake saints

7) Encouraging companionship for religious purposes

8) Miracles of saints, including: Abu al-Hasan al-Bakri, Shams al-Din Muhammad al-Bakri, and Zayn al-Abidin al-Bakri (the author's father)

The book concludes with praise for the Prophet.

The first two chapter of the work serve to justify its composition. Surat al-Ahnaf, verse 15 reads: (30)

perhaps of Turkish origin, attempted to imitate earlier works of Shadhili hagiography, albeit with limted success. He was also the author of works dealing with the merits of al-Azhar and various aspects of Sufism (19).

The final work of hagiography produced about the Bakri family is Ibrahim al-Ubaydi al-Maiki's (d. circa 1688) Umdat al-tahqiq fi bashair al al-siddiq (20). This work draws heavily on Ahmad ibn Zayn al-Abidin's text for material related to the Bakri family, but rather than being autobiographical, the authors focuses his attention on Muhammad ibn Zayn al-Abidin al-Bakri (d. 1676), Ahmad's cousin who was raised in his household as an orphan (21). He served as the head of the Bakri family sometime after Ahmad's death in 1048/1638-9 (22).

From the previous comments, we can see that Ahmad's combination of autobiography and family history fell in the middle of a productive century of hagiographical writing surrounding the Bakri family. Some of this literature focuses on the founding saints in the family, Abu al-asan and his son Shams al-Din Muhammad, while other works promote a specific member of the Bakri family as its leader. As we will see, these two objectives are not unrelated.

It should be noted that the seventeenth century produced many autobiographical texts. Reynolds and his collaborators enumerate no less than fifteen such works in Arabic, and this list does not include some of the Sufi hagiographical literature, much of which remains in manuscript (23). The same seems to have true in Ottoman Turkish. Cemal Kafadar identifies numerous seventeenth century texts containing first-person narratives, many of them hagiographical works in Ottoman Turkish (24). In her study of the diary of Niyazi-i Miori, Derin Terzioglu notes that introspective character of Sufism provides fertile ground for what she calls "self- narratives" (25). Many of these works provide fascinating details about the lives of ordinary individuals.

Ahmad ibn Zayn al-Abidin al-Bakri's Qalaid al-minan wa fara'id al-zaman is a very different work. Although it contains some referenc-

provide a listing of his merits (manaqib), and to imitate his pious predecessors, among them al-Suyuti (15). The work itself is dedicated to an enumeration of the ethical principles and practices to which al-Sha'rani adhered. In general, one might conclude that the work has two basic functions, to assert the authors claim to exalted spiritual status and to serve as an example for disciples on the Sufi path.

This brings us to the Bakriya. The Bakriya are the subject of four hagiographical works, all of them composed in the seventeenth century. Two of them were composed by members of the family, and two others by persons identifying themselves as followers (tabi) of the family. Of them, only one work, Qalaid al-minan wa faraid al-zaman, by Ahmad ibn Zayn al-Abidin al-Bakri, (16) contains autobiographical material. It is discussed in detail below. The second work is an unpublished manuscript by Ibn Abi al-Surur al-Bakri, entitled, al-Kawkab al-durri fi manqib al-Ustdh Muhammad al-Bakri (17). The manuscript is missing some folios and is undated. I am inclined to place it early in the authors career since some of the anecdotes that appear in it are excerpted in the author's later works. This work is devoted to the lives and miracles of Abu al-hasan al-Bakri nd his son Shams al-Din Muhammad, and to the poetry and prayers they composed. The anecdotes it includes overlap to some degree with those that appear in the preceding work, but not entirely.

The most amateurish work of the group is al-Nafahat al-Miskiya fi dhikr manaqib al-Sadat al-Bakriya, also called, Latif al-minan fi dhikr manaqib al-qutb al-ghawth al-fard al-jami Sayyidi Muhammad al-Bakri wa dhikr manaqib ajdadihi wa dhikr manaqib walidihi Abi al-hasan by Murad Jawish ibn Yusuf al-hanafi al-Rumii al-Shadhili al-Azhari (d. after 1636). (18) As its scrambled title would indicate, this work contains information about the founder of the Bakri Sufi household as well as information on various topics related to Sufism in seventeenth century Egypt. The work is disorganized and probably unfinished since it contains numerous additions, notes, and corrections in the margins. The author, apparently a marginal figure in Bakri circles,

Man ahil al-Safa fi al-manaqib il al-Wafi) late 18th century. (8). Al-Maliji's Tadhkirat uli al-albab fi manaqib al-Sha'rni Sayyidi Abd al-Wahhab (circa 1703) provides information on its subject's ancestors and descendents (9).

Another genre of hagiography that became increasingly common was the auto-hagiographical text. There has been some debate about whether these texts can be considered autobiographical or not. I think they can be, provided one keeps in mind the original genres to which they belonged. In Egypt, these texts were also primarily the product of the Shadhili tradition. The first such work was Jalal al-Din al-Suyuti's (d. 505) Kitab al-Tahadduth bi-nimat Allah, composed late in the authors lifetime and probably never finished (10). Citing the example of previous scholars who had written about themselves, al-Suyuti justifies the seeming arrogance of writing about his accomplishments as "thanking God for His blessings) shukr al-ni'ma) (11). He goes on to provide information on his ancestors, the town of Asyut whence they came, and of his own academic and scholarly accomplishments. This impressive list of teachers with whom he studied, books he wrote, fatwas he gave, etc. culminates in his claim to be a legal scholar unrestricted by a school (mujtahid mutlaq) and the renewer (mujaddid) of the century(12). Sartain and Brustad have questioned whether al-Suyuti succeeded in obtaining the recognition he felt he deserved. He certainly won the appreciation of his student and admirer al-Shar'ani, whose own autobiographical work explicitly draws on al-Suyuti's book and cited "thanking God for His blessings as a justification (13). The title and content of this work are also reminiscent of Ibn Ata Allah al-Iskandari's (d. 1309) Lataf al-minan fi manaaib al-Shaykh Abi al-Abbas al-Mursi wa shaykhihi Abi al-hasan (14). Both al-Suyuti and al-Sharani are known to have been affiliated with the Shadiliya, although the latter had numerous affiliations. Al-Sha'rani lists five purposes for the composition of his work: the provide a model to imitated by others, for the book to perpetuate his thanks to God after his death, to inform his contemporaries of his level of knowledge and action, to

The rise of families of notables whose claim to power was founded on Sufism can be traced to the late fourteenth and early fifteenth century. The first such family to come to prominence was the Waf? family, especially under the leadership of Ali Wafa (d. 1405), who used his fathers mystical writings and reputation for sanctity to build a hereditary order that lasted until 1902, when the lack of a male heir resulted in it being absorbed through marriage by the Bakri family (3). In addition to a reputation for substantial spiritual power, the Wafas enjoyed considerable wealth and political influence in the Mamluk and Ottoman periods. In the generation after Ali Wafa, Muhammad alhanafi (d. 1443) created a similar basis for family power based on a reputation for sanctity (4). Both of these families claimed to be heirs to the Shadhili tradition, although the idea of inherited leadership was foreign to Shadhili practice, which emphasized the distinction between spiritual inheritance and family inheritance (5). By the mid-sixteenth century, the existence of such Sufi households was well established. Thus, when Shams al-Din Muhammad al-Bakri (d. 1586) inherited spiritual authority from his father, Abu al-hasan al-Bakri (d. 1545), he was following a model that had been in place for some time. Ultimately, the Bakriya would rival the Wafas as the most important Egyptian family in the Ottoman period. Prosperous, politically connected, and with claims to sharifian descent, these families became recognized dynasties. The posts of al-Shaykh al-Bakri and Shaykh al-Sadat were among the most highly respected among the Ottoman-Egyptian elite.

The rise of Sufi households was paralleled by a development in the literary genre of hagiography, the invention of family hagiographies. Perhaps the earliest such work to be composed in Egypt is al-Minah alilahaiya fi manaqib al-Sadat al-Wafiya written by Ahmad ibn Faris Abu al-Lataif in about 1426 (6) . Followers of the Wafas produced at least two more collective works of family hagiography: Muhammad ibn Khalifa's al-Tarjama al-Wafiya (176-7, with additions made in 1780) (7) and Abu al-Fadailh usayn ibn Ahmad al-Awdi al-Badri's

Autobiography and Family History in Seventeenth-Century Egypt

Ahmad ibn Zayn al-'Abidin's Qalaid al-minan wa faraid al-zaman

(*)Adam Sabra

In recent years, a number of studies have been devoted to the subject of autobiography in the pre-modern Middle East. One work devoted to this subject, edited by Dwight F. Reynolds, lists dozens of autobiographical texts written before the beginning of the nineteenth century(1) . Some of these texts are free-standing works, others are entries in biographical dictionaries. They were written for a wide range of objectives, ranging from defending one's self from critics to asserting a certain spiritual status. (2). Bringing such a wide array of writings under one heading, however, runs the risk of ignoring the very real differences of genre which determine the character of these works. This essay examines one such work, a seventeenth century hagiography, which contains a significant autobiographical component. In particular, it focuses on the context in which the work was composed. From the point of view of social history, this context is the rise of powerful families of notables in Ottoman Egypt whose power was validated by claims to sainthood. From the point of view of literary history, the context is the creation of a tradition of hagiographical writing, including the writing of autobiographical works as hagiography, or auto-hagiography, as it has been called. This literary tradition is especially associated with Shadhli Sufism, although by no means exclusively.

(*) Professeor. Georgia Univ. U. S. A

(70) M. A 52, 438, 869 bis du 12 dhû al-qada 1082/12 mars 1672. Comme le fait remarquer Nelly Hanna, le commerce direct de marchands musulmans en Europe, et tout particulièrement en Italie, reste une zone dombre dans la recherche, cf. Making Big Money in 1600. The Life and Times of Ismail Abu Taqiyya, Egyptien Merchant, Syracuse University Press, 1998, p. 64-65.

(71) M. A 2, 21, 73 du 21 djumâd awwal 961/24 avril 1554.

(72) Il sagit de 'Isâ b Mar'î b. 'Alî al-Halabî al-Qassâb pour l'achat de 150 peaux de chèvres, cf. M. A 2, 30, 100 du 27 djumâd awwal 961/30 avril 1554; Hadjdj Râ'î b. Hamad Allâh 'Alî al-Qassâb cs Ibn 'Adjam, cf. M. A 2, 33, 111 du 29 djumâd awwal 961/2 mai 1554.

(73) M. A 29, 269, 801 du 24 shawwâl 1000/3 août 1592.

(74) M. A 2, 183, 594 du 9 ramadân 961/8 août 1554.

(75) M. A 1, 11, 51 du 3 ramadân 957/14 sept. 1550.

(76) Sur la question du salam, plusieurs recherches ont été publiées récemment, en particulier B. Doumani, "Le contrat salam et les relations ville-campagne dans la Palestine ottomane", Annales HSS, vol. 61 n^{0}4 juillet-août 2006, p. 901-924 et dans le même numéro K. Cuno, "Contrat salam et transformations agricoles en basse Egypte à lépoque ottomane", p. 925-940.

(77) M. A 29, 193, 555 du 8 ramadân 1000/18 juin 1592.

(78) M. A 1, 19, 88 b du 8 ramadân 957/20 sept. 1550.

(54) Il sagit du canal qui, à partir de Rahmaniyya, amenait leau du Nil au moment des crues jusquà Alexandrie où elle était stockée dans des citernes.

(55) Jusquaux environs de 1565, le nisf, monnaie dargent, séchangeait au taux de 36, puis au-delà et jusquà la fin du XVIe siècle à celui de 41 pour un dinar, avant de passer progressivement à 66 vers 1644, cf. Tuchscherer, ibid, p. 269-270 et 278-279.

(56) Sur la question du crédit, cf. S. Pamuk, A Monetary History of the Ottoman Empire, Cambridge University Press, 2000, en particulier le chapitre 5ت; de même R. C Jennings, "Loans and Credit in Early Seventeenth Century Ottoman Judicial Records", JESHO 16, 1973, p. 168-216.

(57) M. A 12, 63, 162 du 29 dhu al-qada 985/6 février 1578.

(58) M. A 29, 47, 116 du 17 rabî âkhir 1000/1er février 1592.

(59) M. A 1, 84, 394 du 16 shawwâl 957/27 octobre 1550.

(60) M. A 42, 209, 676 du 16 rabi âkhir 1016/9 août 1607.

(61) M. A 42, 77, 246 du 15 rabi âkhir 1016/8 août 1607.

(62) M. A 1, 5, 25 du 1 ramadân 957/12 sept. 1550.

(63) M. A 1, 38, 174 du 9 ramadân 957/20 sept. 1550.

(64) M. A 2, 160, 514 b du 23 shabân 961/23 juillet 1554.

(65) M. A 1, 94, 446 du 22 shawwâl 957/2 nov. 1550.

(66) M. A 2, 87, 294 du 8 radjab 961/9 juin 1554.

(67) M. A 12, 42, 101 du 16 dhû al-qada 985/24 janvier 1578.

(68) M. A 47, 111, 305 du 28 rabî akhir 1053/15 juillet 1643.

(69)Il sagissait des taxes appelées sâdir. Deux ordres du Diwân du Caire en mars 1594 rappellent les montants à percevoir sur les divers types de peaux, cf. M. A 28, 142, 59 du 28 djumâd âkhir 1002/21 mars 1594 et 28, 97, 32 du 1 radjab 1002/23 mars 1594.

(43) M. A 47, 212, 542 du 9 dhû al-qada 1053/19 janv. 1644.

(44) Ibid.

(45) Abd al-Hamîd Sulayman, Târîkh al-mawânî al-misriyya fî-l-asr al-uthmânî, al-Qâhira, al-Haya al-amma lil-kitâb, 1995, p. 65-84.

(46) S. Faroqhi, Towns and townsmen of Ottoman Anatolia. Trade, crafts and food production in an urban setting, 1520-1650, Cambridge University Press, 1984, p. 223-228 ; H. Gerber, Economy and Society in an Ottoman City: Bursa, 1600-1700, Jerusalem, The Hebrew University, 1988, p. 88-93 ; B. Cvetkova, "Le celep et l'échange de menu bétail dans le Sud-Est européen XVe-XIXes" in L'élevage et la vie pastorale dans les montagnes de l'Europe au moyen âge et à l'époque moderne.

(47) Les documents en question ne sont pas des contrats de vente, mais presque toujours des reconnaissances de dettes, portant souvent sur des parties transactions ou des reliquats dopérations antérieures. Les données disponibles sont par conséquent insuffisantes pour chiffrer la valeur des transactions.

(48) M. A 42, 187, 599 du début de djumâd thâni 1016/23 sept. 1607. Après son décès, Muhammad al-Tulaytilî réclame à la veuve du défunt, Djâziya bint Muhammad al-Hawwârî (donc elle-même issue de la tribu des Hawwâra), la restitution de sa part.

(49) M. A 29, 312, 912 du 18 dhû al-qada 1000/26 août 1592. Ils étaient en outre liés par des relations commerciales multiples, un prêt ainsi que des opérations portant sur du blé.

(50) M. A 12, 12, 30 du 26 dhû al-qada 985/3 février 1578.

(51) M. A 1, 99, 469 du 27 shawwâl 957/7 nov. 1550 :la chèvre fut rendue au boucher et le voleur, à la demande du plaignant, jeté en prison.

(52) M. A 29, 95, 244 du 22 djumâd thânî 1000/5 avril 1592.

(53) Ainsi, à titre dexemple Zâ'id b. Ahmad al-Badawî al-Raznî dans M. A. 29, 292, 855 b du 6 dhû al-qada 1000/14 août 1592.

ciens, sur leurs moeurs, les coutumes et la religion des habitants, sur le gouvernement & le commerce, sur les animaux, les arbres, les plantes, &c. Composée sur les Mémoires de M. Maillet ancien consul de France au Caire, par M. l'abbé Le Mascrier, Paris, L. Genneau et J. Rollin, 1735, p. 130.

(34) S. Faroqhi, Towns and townsmen of Ottoman Anatolia. Trade, crafts ansd food production in an urban setting, 1520-1650, Cambridge University Press, 1984, p. 58 et p. 221-223 ; S. Pamuk, Prices in the Ottoman Empire, 1469-1914", IJMES, 2004, vol. 36/3, p. 451-468.

(35) M. A 1, 17, 83 du 7 ramadân 957/18 sept. 1550.

(36) N. Michel, "Registres de cadis d'Egypte (1743-1744) et notariat de Provence: pertinence d'une méthodologie comparative", in L'historien et lactivité notariale. Provence, Vénitie, Egypte XVe-XVIIIe siècles, Toulouse, PUM, 2005, p. 225-249.

(37) M. A 11, 56, 251; 1, 56, 253ت; 1, 56, 254 et 1, 56, 255 du 30 ramadan 957/11 oct. 1550.

(38) Le nisf muayyadî ou médin, monnaie d'argent introduit en Egypte en 1415, fut par la suite maintenu par les Ottomans. En 1550, il correspondait sans doute à 1,228 g dargent avec un titre de pureté de 84%, cf. M. Tuchscherer, "Quelques réflexions sur les monnaies et la circulation monétaire en Egypte en en mer Rouge au XVI^{e} et au début du XVII^{e} siècle, AnIsl 33, 1999, p. 265.

(39) Le ratl égyptien correspondait environ à 450 g, cf. W. Hinz, Islamische Masse und Gewichte, umgerechnet ins metrische System, Leiden, Brill, 1955, p. 29 et H. Inalcik, "Weights and measures", in An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914, ed. H. Inalcik, D. Quataert, Cambridge U. Press, 1994, p. 992.

(40) S. Faroqhi, ibid. p. 228-233.

(41) M. A 42, 162, 531 du 1 shawwâl 1016/19 janvier 1608.

(42) M. Tuchscherer, ibid, p. 274-277.

(23) La partie dite Gharbî d'Alexandrie englobait tous les quartiers depuis Bâb Sidra et Bâb al-Bahr jusquau Port occidental.

(24) Cet abattoir était aussi parfois désigné par le terme de maslakh, voir notamment M. A 35, 429-31, du 6 safar 1008/8 juin 1606. Au XVIII^{e} siècle, il existait aussi un abattoir sur la péninsule, installé dans la Wikâlat al-Madhbah, cf. M. A 82, 252, 476.

(25) M. A 15, 76, 51 du 1 safar 990/24 février 1582.

(26) M. A 28, 78, 23 du 1 ramadhân 1003/11 mai 1595.

(27) M. A 29, 131, 359 du 26 radjab 1000/19 mai 1592 mentionne une créance de Umar b. Sayf al-Qassâb, établi sur la Presquîle, dun montant de 76 nisf sur Ibrâhîm b. Bahâdur al-Shâmî al-Hâ'ik pour la vente de viande.

(28) M. A 42, 162, 531 du 1er shawwâl 1016/19 janvier 1608.

(29) S. Faroqhi, Kultur und Alltag im Osmanischen Reich, München, Beck, 1995, p. 228-229 et 231-233.

(30) S. Faroqhi, Towns and townsmen of Ottoman Anatolia. Trade, crafts and food production in an urban setting, 1520-1650, Cambridge University Press, 1984, p. 221.

(31) Anselme Adorno qui passa par Alexandrie en 1470-71, nota qu'on y consommait du chameau en raison de la disette qui sévissait alors dans la ville, cf. Heers, Groer, Itinéraire d'Anselme Adorno en Terre Sainte (1470-1471), Paris, CNRS, 1978.

(32) P. Belon, Voyage en Egypte de Pierre Belon du Mans, par S. Sauneron, Ifao, coll. Voyageurs, 1970, p.92a ; Alpin P., Histoire naturelle de l'Egypte par Prosper Alpin, 1581-1584, présenté et annoté par R. de Fenoyl, S. Sauneron, Ifao, 1977, p. |391|-|392|.

(33) C. Harant, Le Voyage en Egypte de Christophe Harant, 1598, présenté par C. et A. Brejnik, Ifao, 1972, p.|278|; B. de Maillet, Description de l'Égypte contenant plusieurs remarques curieuses sur la géographie ancienne et moderne de ce païs, sur les monuments an-

Hammûda b. Khidr al-Qassâb fait enregistrer une reconnaissance de dette.

(15) Il sagit des quatre frères Abd al-Ghanî, Ali, Abd Allâh et Hasan, fils de Ahmad b. Alî al-Djaîdî, ainsi que de Ahmad b. Abd al-Ghanî, Ahmad et Ali b. Alî.

(16) L'une branches est constituée par Muhammad et Umar, fils de Sukkar b. Umar, l'autre par Muhammad et Umar, fils de Sukkar b. Ahmad, tous portant le même patronyme Ibn Halqûma, sans que les liens de parenté entre les deux branches soient clairs. Umar b. Sukkar a eut deux fils, Salâma et Ahmad, le premier ayant à son tour un fils Mansûr, le second un fils du nom de Salâma.

(17) Il sagit des patronymes suivants: Ibn Halqûma (10 mentions), Ibn Djaîdi (5), Ibn Nadjm (4), Ibn Zahû (2), Ibn al-Rawwâs (1), Ibn Ghurâb (1), Ibn al-Adjam (1), Ibn al-Mutarriz (1), Ibn al-Huwayda(1).

(18) Raymond, dans son article "Quartiers et mouvements populaires au Caire au XVIIIe siècle" fait référence à des "bouchers de moutons", p. 108.

(19) M. A 1, 5, 25 du 1 ramadhân 957/12 sept. 1550 et M. A 1, 38, 174 du 9 ramadhân 957/20 sept. 1550 : enregistrement de dettes successives de 95 nisf, puis de 50 nisf pour lachat de moutons auprès de Zâyid b. Khidr b. Mûsâ al-Raznî.

(20) M. A 1, 94, 446 du 22 shawwâl 957/2 nov. 1550: enregistrement d'un reliquat de dette de 2 dinars et 5 nisf pour lachat d'une vache et d'un taureau auprès de 'Alî b. Ahmad b. Shahît, habitant de Birkat Ghattâs près de Karyûn.

(21) Documents M. A 47, 212, 542 du 9 dhû al-qada 1053/19 janvier 1644 et M. A 47, 215, 550 du 21 dhû al-qada 1053/31 janvier 1644 portant sur la nomination du chef de la corporation.

(22) La partie dite Sharqî d'Alexandrie englobait tous les quartiers situés à l'est de Bâb Sidra et de la Mosquée Attârîn, en particulier Kûm al-Dikka et les environs de la Porte de Rosette.

couvre que la période 17 shabân 957/30 août 1550 au 13 dhû al-qada 957/22 nov. 1550.

(6) Le registre n⁰1 couvre une période allant du 17 shabân 957/30 août 1550 au 13 dhû al-qada 957/22 nov. 1550.

(7) Le registre n⁰2 couvre une période allant du 4 djumâda awwal 961/7 avril 1554 au 21 shawwâl 961/18 sept. 1554.

(8) Il sagit d'un dépouillement dans le registre 29, avec des documents se succédant de manière chronologiquement régulière de rabî âkhir 1000/janvier 1592 à dhû al-hidjdja 1000/août 1592.

(9) D. Panzac, "Alexandrie: peste et croissance urbaine (XVIIe-XIXe siècles)" , REMM 46, 1987, p. 81-89.

(10) Pour les années 1673-4 nous disposons d'une indication chiffrée du nombre de bouchers pour le Caire, donné par E. Celebi et cité par Raymond, "Quartiers et mouvements populaires", p. 203-204. Il parle de 2200 bouchers. Ce chiffre, rapporté à une population qu'on peut estimer à 200 ferait un boucher pour 90 habitants. Mais les chiffres fournis par. E. Celebi sont toujours sujet à caution.

(11) Reg. 11, p. 56, doc. n⁰251)du 30 ramadhân 957/11 oct.1550: Nâsir al-Dîn est accusé d'avoir vendu de la viande en trichant sur le poids. Dorénavant les références aux documents des registres du mahkama d'Alexandrie (M. A) seront toujours présentées dans lordre suivant: numéro du registre, page, numéro du document.

(12) M. A 42, 99, 325 du 5 shabân 1016/25 nov. 1607: dette de Ayyâd b. Asîl envers un négociant de peaux.

(13) M. A 1, 1, 4 du 24 shabân 957/6 sept. 1550 mentionnant Mûsa à propos d'une dette envers Sulaymân b. 'Abd al-Rahîm al-Sawwâf et 1, 51, 224 bis du 26 ramadhân 957/7 oct. 1550 où Yûnis est au contraire créancier pour des peaux.

(14) M. A 1, 66, 301 du 6 shawwâl 957/17 oct. 1550: remariage de An'âm bint Muhammad 'Alî Sabrî, veuve de 'Abd al-Djalîlb. Khidr al-Qassâb ; M. A 1, 118, 561 du 12 dhû al-qada 957/21 nov. 1550:

les négociants en peaux qui, en retour, leur avançaient les sommes nécessaires pour financer leurs achats de bétail auprès de leurs fournisseurs ruraux.

Notes

(1) A. Raymond évoque longuement l'organisation des bouchers du Caire dans "Quartiers et mouvements populaires au Caire au XVIIIe siècle", in Political and Social Change in Modern Egypt, ed. P. M. Holt, London, 1968, p. 104-116 ; S. Faroqhi analyse les réseaux dapprovisionnement des villes en bétail et le métier de boucher dans son ouvrage: Towns and townsmen of Ottoman Anatolia. Trade, crafts and food production in an urban setting, 1520-1650, Cambridge University Press, 1984, p. 220-241 et confirme les premières observations faites antérieurement par R. Mantran, Istanbul dans la seconde moitié du XVII^{e} siècle. Essai d'histoire institutionnelle, économique et sociale, Paris, Adrien Maisonneuve, 1962, p. 194-197.

(2) Notre étude sappuie sur une base de données constituée à partir d'un dépouillement sériel des registres du mahkama d'Alexandrie, dans le cadre du projet recherche "Alexandrie, cité portuaire méditerranéenne des Ottomans aux khédives (XVI^{e}-XIX^{e} siècle) où sont associés le CEA, le CEDEJ, l'IREMAM, IIFAO et la Société égyptienne des Etudes historiques. Le dépouillement, qui pour la période concernée porte en particulier sur les années 1550, 1554, 1578, 1592, 1607 et 1643, a été réalisé par plusieurs collègues égyptiens dont Nâsir Ibrâhim, Nâsir Uthmân, Sabri al-Adl et Sâmih Id. Je tiens à les remercier tous pour le travail accompli.

(3) 12, 73, 194 du 5 muharram 986/14 mars1578.

(4) Selon Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes, 1881, t. 2, p. 187, le terme a le sens de gargotier

(5) Notre analyse, qui repose sur un dépouillement sériel des registres du mahkama d'Alexandrie conservés aux Archives nationales d'Egypte au Caire, est évidemment tributaire de l'état de la collection. Celle-ci est loin d'être complète. Ainsi le premier registre conservé ne

dence, en raison des nuisances que générait ce genre d'activité certes, mais aussi et surtout en raison de l'abondance de leau. En effet, c'est là quaboutissait un des trois aqueducs souterrains qui amenait leau depuis le canal Nâsirî jusquà la ville. C'est là aussi que se trouvait un grand nombre de citernes qui pouvaient fournir de leau en quantité tout au long de l'année. Tout naturellement des tanneurs sétaient aussi installés dans ce quartier. Si Bâb Rashîd comme Bâb Sidra abritait chacun un marché aux céréales en relation avec le monde rural, c'est néanmoins Bâb Sidra qui constituait le véritable noeud de connexion entre la ville et son arrière pays rural. Ses marchés attiraient aussi bien les paysans que les bédouins. Tout à fait révélateur est donc ce fait divers survenu en 1550: le gardien de Bâb Sidra sétait fait dérober les 18 moutons ainsi quune tente (shaqna) et une bassine en cuivre quun bédouin lui avait confié(78). Il n'est donc pas étonnant que se soit développé, non loin de là, le quartier de Naga Gharbî, habité surtout par des gens dorigine rurale en particulier bédouine, au point davoir parfois été désigné sous le nom de Naga Hawwâra. C'est de Bâb Sidra donc que sétendait le réseau qui liait les bouchers de la ville à leurs fournisseurs ruraux. Bien que nos documents soient muets sur ce point, portant sur le bétail, il est à peu près certain que les transactions entre bouchers et fournisseurs se pratiquaient là et non pas dans les bourgs et villages de larrière-pays.

Si, sur le marché du bétail, les prix étaient libres, il n'en était pas de même sur celui de la viande. Il en résultait des contraintes très fortes sur les bouchers d'Alexandrie, dont la grève de 1608 est un signe. Obligés de vendre à prix fixe, mais contraints d'acheter au gré des fluctuations du marché, ils n'étaient guère en mesure d'accumuler des profits importants. Le secteur lucratif, c'était sans doute l'élevage d'où les bouchers étaient à peu près totalement absents. Mais cétait aussi et surtout le négoce des peaux, soumis à l'offre et la demande et dont le réseau englobait non seulement toute l'Egypte, mais sétendaient à travers la Méditerranée. Les bouchers alexandrins, à de très rares exceptions près, n'en étaient pas acteurs. Ils se contentaient de fournir

Ghurâb al-Qassâb, livrèrent 210 peaux de caprin à un tanneur du Caire, Nâsir al-Dîn b. Khafâdjî b. Zayn al-Dîn al-Banwânî(73). Les négociants en peaux faisaient fréquemment des avances de petits capitaux aux bouchers. Ainsi, Hâdjdj Yûsuf b. Sulaymân al-Sawwâf avait prêté trente six dinars à 'Alî b. 'Abd al-'Azîz Ibn al-Shawwâ(74), un des bouchers de la ville. Dans beaucoup de cas, il sagissait certainement davances, remboursables en peaux, bien que les documents ne soient pas très explicites à ce propos. En septembre 1550, 'Alî b. Ahmad al-Qassâb Ibn al-Dja'îdi avait déjà fourni à Sulaymân b. 'Alî al-Sawwâf un certain nombre de peaux de chèvres, de moutons, de taureaux et de génisses, mais il restait toujours débiteur de trente huit dinars. Allait-il les rembourser en espèces ou au contraire en peaux, auquel cas à un prix non convenu d'avance et soumis aux variations du marché(75)? Toujours est-il que les avances de type salam, supposant notamment la livraison de la marchandise à un prix convenu n'apparaissent qu'exceptionnellement dans notre documentation(76). Hadjdj Muhammad b. Yûsuf al-Shâmî al-Qassâb avait ainsi avancé au Caire un capital de cent dix dinars à Khayr al-Dîn b. Mustafâ al-Qassâb et son frère Ibrâhim pour la fourniture de mille peaux de chèvre. Le document conservé dans les archives du mahkama n'étant pas le contrat lui-même, mais un acte rendant compte d'un litige survenu lors de lexécution du contrat, nous ignorons en fait les termes de celui-ci(77), notamment le lieu et les échéances de livraison.

Conclusion

Les activités des bouchers d'Alexandrie étaient multiples: achats de bétail, abattage, revente au détail de la viande, revente des produits dérivés, en particulier des peaux. Elles sinscrivaient chacune dans des espaces spécifiques, à lintérieur de la ville, mais aussi dans son arrière pays proche rural. Hors du grand bazar, les bouchers détaillaient leurs viandes dans des échoppes, sur un certain nombre de marchés de quartier, tels Kûm al-Dikka dans la ville intra muros ou sur la péninsule.

Bâb Sidra occupait une place singulière. Cest là que se trouvait l'unique abattoir de la ville, à l'écart des principales zones de rési-

al-Djawwâd al-Bûlâqî, négociant en peaux à Bûlâq, réclamaient la coquette somme de 892 dinars encore due par un certain Giorgi, représentant de marchands vénitiens à Alexandrie, pour l'achat de peaux de boeuf et de bufflesse(67). En 1643, 800 peaux de taureau étaient destinées au consul de France à Alexandrie, mais dans le lot en provenance du Caire un certain nombre de pièces se révélaient en fait être des peaux de génisse(68). Ce commerce très important, qui portait sur des sommes considérables, retenait tout particulièrement lattention des autorités pour de multiples raisons. A travers les taxes perçues, cétait une source non négligeable de revenus pour ladministration. Certaines des taxes, spécifiques aux exportations vers les pays chrétiens et introduites du temps de Saladin dès le XII^{e} siècle, étaient toujours en vigueur à la fin du XVI^{e} siècle(69). Par ailleurs, des membres de l'élite militaire dirigeante étaient impliqués dans ce commerce. Ainsi un certain Muhammad, janissaire en poste à Djirdja, avait fourni un capital de 60 000 nisf à un certain Shahâta, puis l'avait chargé de se procurer des peaux à Alexandrie pour aller les revendre dans les "pays des chrétiens "(70).

Les bouchers d'Alexandrie, à notre connaissance, ne participaient pas ou que très marginalement à ce commerce de grande envergure, dont le réseau englobait l'Egypte toute entière et sétendait à travers la Méditerranée jusqu'à Istanbul. Ils étaient néanmoins en contact avec certains de ses acteurs. Pour la seconde moitié du XVI^{e} siècle les Sawwâf, une famille de négociants en peaux d'Alexandrie, apparaissent à de multiples reprises dans les documents. En avril 1554, Hadjdj Sulaymân b. 'Abd al-Rahîm al-Sawwâf remit 7,5 dinars à 'Umar b. Sukkar Ibn Halqûma pour lachat de 100 peaux de chèvres, et 120 nisf pour 100 peaux de moutons(71). Le même négociant remit pratiquement en même temps une somme identique à deux autres bouchers, également en échange de peaux(72). Si les bouchers d'Alexandrie fournissaient surtout les négociants de leur ville, ils étaient aussi parfois en rapport avec les artisans du Caire. 'Alâ al-Dîn b. Nûrî 'Alî al-Laqânî al-Qassâb et son associé 'Alî b. Ahmad, connu sous Ibn

sent dans les registres du mahkama, en donnent une idée. Les rapports entre Muhammad b. Sukkar et ses fournisseurs de mouton, en loccurrence le clan bédouin des Raznî, n'étaient pas toujours sereins. Le 12 septembre 1550, Zâid b. Khidr b. Mûsâ al-Raznî amena son partenaire boucher devant la cour du cadi pour une dette de 95 nisf dus pour lachat de moutons(62). Cela ne faisait sans doute pas plus de deux à quatre têtes, compte tenu du prix du mouton. Huit jours plus tard, le bédouin prétendait n'avoir pas encore recouvré sa créance. Il assigna donc à nouveau son débiteur devant le cadi(63). Les démêlés avec Zâid n'empêchèrent cependant pas Muhammad b. Sukkar de préserver des relations étroites avec ce groupe. Quatre ans après le précédent incident de paiement, il était à nouveau débiteur pour une somme à peu près identique, 91 nisf pour l'achat de moutons auprès de Hârûn, le frère de Zâid(64). Pour les bovidés par contre, Muhammad b. Sukkar ne se fournissait pas auprès des bédouins, mais dans les villages aux abords du Khalîdj Nâsirî. En novembre 1550, il devait encore deux dinars, reliquat de l'achat d'une vache et d'un taureau acquis auprès de 'Alî b. Ahmad b. Shahît, un habitant de Birkat Ghattâs(65). Ses relations suivies avec les ruraux entre le lac Maryût et le canal Nâsirî lamenèrent aussi à se porter garant dans des transactions locales, ainsi de cette créance dun habitant de Zâwiyat Sîdî Sâlim, au sud du lac Mariyût, sur un autre du hameau voisin de Bûta. Malheureusement, nous ignorons tout sur lobjet et les modalités de cette transaction(66).

Bouchers et négociants en peaux: deux réseaux différents mais en contact

Si donc les bouchers étaient étroitement liés au monde rural alexandrin proche qui leur fournissait le bétail, ils étaient aussi liés au réseau des marchands de peaux qui était dune toute autre ampleur. L'importance dAlexandrie comme marché des cuirs en Méditerranée a été soulignée par divers chercheurs. Le port égyptien fournissait bien sûr la capitale ottomane, mais il exportait aussi des peaux en grosses quantités vers lEurope, en particulier vers Marseille et vers Venise. A titre dexemple, citons ces deux documents: en 1578, les héritiers de 'Abd

échéances plus ou moins étalées dans le temps. Ainsi en 1592, Hadjdj Sâlim b. Muhammad Nadjm al-Qassâb versa sur le champ et devant le cadi 25 nisf à son créancier Yûsuf b. Djamâl al-Dîn al-Tarrûdjî, et sengagea à en verser 20 autres chaque vendredi jusqu'à lextinction d'une dette qui pourtant ne se montait qu'à 4 dinars(58). Dans tous les cas, cest la modicité des sommes engagées tout comme celle des échéances qui frappent. Elles révèlent un corps de métier aux revenus modestes certes, mais surtout aux ressources en capital très limitées. Ceci pourrait expliquer l'absence des bouchers comme partenaires dans les sociétés établies avec des bédouins et portant sur des troupeaux. Pour autant, d'après les quelques indications disponibles sur les richesses matérielles, les bouchers d'Alexandrie n'appartenaient pas aux groupes pauvres de la ville. Ils étaient sans doute assez nombreux à être propriétaires de leur habitation, comme le révèle ce fait divers. En octobre 1550 deux frères Djaîdi, Alî et Ahmad b. Alî, se disputaient l'héritage laissée par leur mère: une modeste dâr située dans le quartier de Kûm al-Dikka qui comprenait deux bayt (pièces) dont lune était surmontée dune autre pièce à l'étage (ghurfa). L'année précédente, Ahmad avait pris en charge les frais de pèlerinage de leur mère, moyennant quoi elle lui avait cédé la maison et un collier d'argent(59). Les bouchers disposaient aussi dautres biens immobiliers. En 1607, Khayr al-Dîn b. Mustafâ al-Qassâb louait à un janissaire pour un an le moulin quil possédait dans la partie ouest de la ville(60). La même année, 'Umar b. Salâma Shukr al-Qassâb mettait en location quatre palmiers dont il était propriétaire à l'extérieur de Bâb Sidra(61). Autre signe d'une relative aisance matérielle, le titre de hâdjdj avec lequel un certain nombre de bouchers apparaissent dans les documents, une douzaine sur les 70 bouchers répertoriés. Le pèlerinage était un voyage très coûteux, la location à elle seule d'un chameau jusquà la Mecque valait alors entre 4 et 6 dinars.

Un réseau étroit de relations multiples sétait donc constitué, liant les bouchers d'Alexandrie au monde rural alentour. Les activités d'un des bouchers de la famille des Ibn Halqûma, telles quelles apparais-

tainement son importance à sa localisation au sud du lac Maryût, aux confins des terres agricoles, marécageuses et steppiques. Déjà évoqué précédemment, cétait devenu un lieu actif déchanges entre paysans (fallâh-s) et bédouins (badawî-s). Comme pour les moutons, les affaires sur les bovidés portaient sur de petits nombres, pas plus de six boeufs pour la plus grosse transaction attestée. Par contre, les sommes en jeu étaient nettement plus importantes et allaient jusquà quarantedinars, en raison évidemment de la valeur de ce type de bétail.

On peut se hasarder à établir une échelle des prix du bétail, malgré le caractère très lacunaire de nos données qui ne permettent ici de rendre compte ni des variations dues à la dévaluation du nisf d'argent à partir de la fin du XVI^{e} siècle, ni des qualités des bêtes, objet à n'en pas douter de longs marchandages sur lesquels nos documents sont évidemment muets. Un chevreau revenait ainsi entre 10 à 12 nisf, un mouton séchangeait entre 20 et 40 nisf, une vache entre 1 et 4 dinars (55), tandis que le prix dun boeuf se situait entre 7 et8 dinars. Un baoef équivalait donc à deux vaches ou huit moutons ou trente deux chevreaux.

Le négoce des moutons et celui des bovidés partageaient un certain nombre de caractéristiques communes. Les achats par les bouchers s'effectuaient sans doute très souvent à crédit, du fait de la rareté du numéraire au XVIe siècle, non seulement en Egypte, mais dans tout l'Empire ottoman(56). Ces transactions, à n'en pas douter, devenaient l'objet de multiples litiges. La juridiction du cadi n'était certainement pas l'unique instance de conciliation, mais c'est elle seule qui peut témoigner aujourdhui de ces différends à travers les registres du mahkama. Dans ces litiges, il sagissait parfois de dettes très anciennes. En janvier 1578, Abd al-Karîm b. Ahmad al-Shâmî n'avait toujours pas réglé l'achat de taureaux et de bufflesses effectué auprès de Sâlim b. Barakât al-Damanhûrî quatre ans plus tôt(57). Si parfois le débiteur, à la demande du créancier, était mis en prison (7 cas seulement sur les 50 recensés), dans la plupart des affaires cependant les deux parties parvenaient à sentendre sur les modalités d'un règlement avec des

abords du Khalidj Nâsiri. Ainsi Sulaymân b. Muhammad al-Qassâb avait confié une brebis (nadja) et un mouton (kharûf) à un pâtre (râî) du nom de 'Umar b. 'Isâ al-Hawwârî, lequel dévidence appartenait au groupe bien connu des Hawwâra. Si la brebis fut ramenée à son propriétaire, il manquait par contre le mouton. Le boucher porta donc plainte auprès du cadi et réclama, à défaut de la bête, un dédommagement de 40 nisf(52).

Revenons aux transactions sur les moutons. A part donc celles où les partenaires des bouchers étaient à l'évidence des bédouins (badawî) (53), dans les autres opérations, soit 17 cas sur les 29 connues, les données sur les noms sont insuffisantes pour pouvoir identifier les appartenances des vendeurs. Par contre y figurent des noms de lieux. Parmi les quelques localités citées, Zâwiyat Sîdî Sâlim et Kariyûn, aux abords du lac Mariyût, se trouvaient alors à la limite entre les riches terres agricoles de la Buhayra à lest et les terres plus sèches ou plus marécageuses au nord et à louest. Ces dernières étaient particulièrement propices à lélevage du petit bétail. Dans tous les cas, les transactions ne portaient que sur un nombre réduit de bêtes, de un à une trentaine de moutons, et par conséquent sur des sommes peu importantes, allant de quelques dizaines de nisf à seize dinars.

Le marché des bovidés se présentait de façon bien différente. Ce nétait ni les mêmes hommes, ni les mêmes lieux. En outre, les sommes en jeu étaient nettement plus importantes. De même, les vendeurs nappartenaient pas au monde tribal des bédouins. Cétaient des habitants de bourgs ou de villages, ce que révèlent leurs nisba-s. Ces lieux étaient tous situés dans les zones de culture intensive de la Buhayra, tels Birkat Ghattâs sur le Khalidj Nâsirî(54) ou Bihâ plus au sud, ou de la Gharbiyya, tels Mahalla Kubrâ ou Minshâ. Mais deux bourgs tenaient une place particulière. Dâmanhûr, avec trois occurrences sur quinze, était évidemment un important marché. Capitale provinciale, cette ville drainait vers elle les productions des campagnes environnantes avant d'en acheminer ensuite une partie sur Alexandrie. Quant à Tarrûdja, avec six mentions, ce village devait cer-

neuf transactions, suivis par les bovidés dans quinze, les chèvres dans trois seulement, alors que les chameaux en sont totalement absents. Si les bouchers vendaient indistinctement viande de mouton, de baoef et de chèvre, il n'en était pas de même de leurs fournisseurs qui étaient spécialisés dans un certain type de bétail.

Ainsi, les bédouins étaient les principaux pourvoyeurs en moutons et en chèvres (12 cas établis sur les 29 recensés). L'appartenance de ces marchands au monde tribal et nomade ressort à la fois des prénoms très spécifiques que la plupart d'entre eux portaient, tels Marî, Djuhaym, Tarîf ou Kulayb, et de leurs patronymes qui renvoient inéluctablement à des groupes claniques. Les Raznî (9 cas) étaient de loin les plus actifs, à côté d'autres tels les Tamîmî, les Isâwî ou les Nahrânî. Certains bédouins, aux alentours d'Alexandrie, possédaient les troupeaux en association. Ainsi Khalaf Allâh al-Azdî partageait de son vivant une quarantaine de moutons avec un certain Muhammad al-Tulaytilî(48). De même, Nâdjî b. Musâ'id al-Nadjmî était associé à un habitant du village de Tarrûdja dans la possession dun troupeau denviron 150 ovins(49). Ce bétail, il fallait évidemment le nourrir et lui trouver des pâturages dans les zones cultivées. Ainsi Mûsâ b. Ismâ'îl al-Badawî al-Khuwaylidî paya quatorze dinars et deux moutons le droit de faire paître ses moutons sur les terres de Abû Ras b. Fayyâdh al-Balqatrî, donc à côté du village de Balqatr(50).

Les bouchers d'Alexandrie avaient aussi du bétail à nourrir. En attendant de les abattre, ils gardaient quelques bêtes dans des enclos (hawsh) à l'intérieur de la ville. 'Alî b. Muhammad b. Zayn al-Dîn al-Misrî al-Qassâb avait le sien dans le quartier de Naga Gharbî, à louest de Bâb Sidra. Si nous le connaissons, c'est parce quil sétait fait dérober un mouton et une chèvre par un individu venu du village de Tarrûdja. Au bout de trois jours, notre boucher ne récupéra que sa chèvre, le mouton ayant entre temps été revendu par le voleur à un autre boucher, qui lavait aussitôt abattu(51). Pour nourrir leur bétail, certains bouchers alexandrins recouraient aux services de bédouins, auxquels ils confiaient leurs animaux pour les faire paître sans doute aux

ville, en eau en supervisant le remplissage régulier des citernes, mais aussi en grains et autres produits alimentaires(45), ce qui pouvait justifier son contrôle sur divers corps de métiers, dont celui des bouchers.

Bouchers, éleveurs et marchands de bétail un réseau sétendant sur larrière pays proche

Les documents de notre corpus, relatifs aux transactions sur le bétail, font apparaître une vingtaine de noms de lieux et de groupes tribaux avec lesquels les bouchers de la ville d'Alexandrie entretenaient des rapports suivis. Si cette liste est sans doute très loin dêtre exhaustive, compte tenu du caractère très limité de notre documentation, la répartition géographique des toponymes et des groupes tribaux mentionnés est néanmoins très significative. Ils sont pour la plupart situés au sud-est de la ville, dans la province voisine de Buhayra, entre le Maryût et la branche occidentale du Nil, et dans celle de Gharbiyya. Cest donc larrière pays rural immédiat qui fournissait Alexandrie en bétail, dans un rayon qui ne dépassait pas la centaine de kilomètres, soit deux à trois journées de marche. Nous sommes donc très loin d'un réseau dapprovisionnement étendu comme celui d'Istanbul ou de Bursa qui, non seulement couvrait une bonne partie des Balkans, mais sétendait aussi jusquen Anatolie orientale(46). L'étroitesse de celui d'Alexandrie sexplique d'abord par la modestie de la taille et donc des besoins de la ville. Par ailleurs, la richesse et donc la productivité des riches terres agricoles de la Buhayra dispensaient sans doute daller se ravitailler plus loin. Par ailleurs, les terres et les pâturages du Delta devaient approvisionner non seulement notre ville portuaire, mais aussi bien dautres centres urbains, ceux du Delta bien sûr (Rosette, Mahalla, Tanta, Damiette, Mansura), mais aussi et surtout le Caire. Le réseau d'Alexandrie se trouvait donc en concurrence avec ceux des autres villes, ce qui ne pouvait qu'en limiter l'extension.

Dans les achats de bétail effectués par les bouchers d'Alexandrie, dont les documents du mahkama portent la trace(47), les moutons arrivent, sans surprise, en tête. Ils sont mentionnés dans vingt

Agissaient-ils en porte parole de la population ou défendaient-ils avant tout leur intérêt de consommateur, le document ne le laisse pas deviner. Malgré une première convocation des bouchers grévistes devant le cadi, où il leur fut rappelé l'obligation d'appliquer la tarification officielle malheureusement non détaillée dans le document, ils refusèrent d'obtempérer et tentèrent de poursuivre leur mouvement. Amenés une seconde fois devant le tribunal, sans doute de force, mais là encore le document ne le précise pas, certains finirent par céder, tandis que les récalcitrants se virent infliger une punition adéquate En ce début de XVII^{e} siècle, dans un contexte de dépréciation rapide des monnaies dargent généralisée à tout lempire à laquelle le médin égyptien néchappa pas(42), les bouchers d'Alexandrie souffraient certainement de cette tarification imposée à des valeurs, sans doute assez éloignées des réalités du marché. La situation était vraisemblablement aggravée par les révoltes répétées des sipahis dans les campagnes égyptiennes, ce qui devait rendre plus difficile l'approvisionnement des villes.

Comme la plupart des autres corps de métiers, les bouchers étaient organisés en corporation (tâifat al-qassâbîn). Elle regroupait "tous ceux abattant vaches, bufflesses, moutons et chèvres"(43) dans la ville portuaire. Sur son organisation, nous ne disposons que de très peu dinformations. Le 19 janvier 1644, le cadi de la ville prenait acte de la désignation, selon un mode qui nous échappe, dun nouveau titulaire de la fonction de shaykh ou mutakallim de la corporation, un certain Hadjdj Mustafâ b. Ahmad al-Tamîmî(44). Cette nomination avait cependant, à lévidence, suscité quelques remous. En effet douze jours plus tard, Hadjdj Mustafâ revint devant le cadi pour faire consigner dans le registre que dorénavant il allait partager la charge à la tête de la corporation avec un certain Zaynî Marzûq b. Husayn al-Shamrîqî (?), boucher comme lui certes, mais aussi un des militaires de l'Arsenal. Cest là un indice de l'influence qu'exerçait alors le qâpûdân (amiral du port) sur les corps de métiers de la ville. Il était non seulement responsable de lordre public, mais aussi de l'approvisionnement de la

dailleurs pas le seul boucher à se comporter de manière frauduleuse durant ce mois de ramadan 957/sept.1550. Douze jours plus tard, soit le dernier jour du mois de jeûne, trois autres bouchers de la ville étaient assignés à comparaître devant le cadi, chacun accusé d'avoir triché sur le poids lors de la vente de viande de boeuf(37). La comparution de quatre bouchers, dans la même journée et accusés du même forfait, fait évidemment penser à une action concertée de la part des autorités. Des quatre plaignants, trois au moins appartenaient à l'importante communauté maghrébine de la ville. Etaient-ils seuls à l'initiative de la plainte, ou agissaient-ils à l'instigation d'une autorité, qui a pu être le muhtasib ou prévôt des marchés? En l'état actuel de notre documentation, nous ne pouvons le savoir. De toute manière le mois de ramadan, et tout particulièrement l'approche des jours de fêtes, devait rendre les autorités très attentives au bon approvisionnement de la population, afin déviter les désordres qui pourraient naître de pénuries ou de prix élevés. On était donc particulièrement vigilant quant à l'application de la tarification officielle. Elle spécifiait qu'un nisf ou médin(38) devait permettre l'achat d'un ratl et demi(39) de viande de boeuf. Cette tarification n'était certainement pas très favorable aux bouchers. A Istanbul, durant le dernier quart du XVI^{e} siècle, le métier de boucher était devenu si peu lucratif, et donc si peu attractif, que les autorités l'imposaient souvent à des individus, amenés de force des villes anatoliennes sous l'accusation de sêtre enrichis frauduleusement. (40)

Dans le cas alexandrin qu'on vient dévoquer, la comparution des quatre bouchers devant le juge le même jour pouvait aussi être le révélateur d'une action concertée de la part des bouchers, une volonté de contourner des prix jugés trop bas en réduisant le poids. Nous trouvons précisément les traces d'une telle action collective dans les documents relatifs au mois de janvier 1608. Les bouchers décidèrent alors de garder leurs boutiques fermées, afin d'obtenir une augmentation des tarifs pour la vente de la viande(41). Leur action suscita une déposition de plainte de la part de militaires et de négociants maghrébins.

viande occupait dans l'alimentation de la population par rapport au poisson, à la volaille ou au gibier. D'après de nombreux observateurs, le poisson était très abondant et très bon marché tant dans la mer que dans la lagune de Mariyût(32). Il tenait donc sans doute une place importante dans l'alimentation des Alexandrins, davantage sans doute dans celle des gens modestes et pauvres que dans celle des groupes aisés. De même, les environs marécageux de la ville attiraient de manière saisonnière de grandes quantités doiseaux, dont de multiples espèces étaient également consommées(33).

Comme dans les autres villes de leur empire, les autorités ottomanes avaient le souci dassurer un approvisionnement régulier et bon marché en produits alimentaires à Alexandrie. Ils agissaient notamment sur les prix pratiqués sur les marchés. La viande y était vendue à un prix imposé, fixé par le cadi, sans doute après concertation avec les milieux professionnels concernés, comme cela se pratiquait à la même époque sur les marchés d'Istanbul ou d'Anatolie(34). Pour l'instant, aucune liste de tarification na été retrouvée dans les registres du mahkama d'Alexandrie, mais leur existence est certaine. A propos de viande, plusieurs documents de l'année 1550 font référence à des prix imposés, consignés dans le registre du cadi (mus'ar bi-l-sidjill). Le dépouillement, sur lequel sappuie cette étude, révèle deux moments particuliers de tensions sur le marché de la viande, lun durant lautomne 1550, lautre en janvier 1608. Le 7 ramadhân 957/18 sept. 1550, Nâsir al-Dîn b. Muhammadb. Ahmad, connu sous le patronyme de Ibn al-Mutarriz et boucher dans la ville, sétait rendu devant le cadi. Nous en ignorons les circonstances précises dans la mesure où le document, qui en rend compte, n'est que l'enregistrement d'un acte de contrition du prévenu. Notre boucher regrettait davoir vendu de la viande de bauf en trichant sur le poids. Aussi s'engageait-il dorénavant à ne la vendre qu'au poids effectif et sans os(35). Tout acte figurant dans les registres des cadis nétant en fait qu'un condensé très succinct et souvent très incomplet de la procédure(36), nous ne savons donc pas qui avait amené Nâsir al-Dîn à faire repentance devant le cadi. Il n'était

produits alimentaires, dont quelques boutiques de bouchers. A la fin du XVI^{e} siècle, la péninsule (Djazîra) comptait sans doute plusieurs bouchers(27). L'existence de boutiques (hawânît) de bouchers à travers la ville est par ailleurs confirmée par un document de janvier 1608. Il avait été établi, suite à une grève des bouchers qui avaient décidé de garder leurs échoppes fermées pour protester contre les prix imposés, jugés trop bas(28). Si le document fournit une liste partielle des bouchers ayant suivi le mouvement, il reste par contre muet sur la localisation de leurs échoppes.

La consommation de la viande variait certainement en fonction des groupes sociaux, mais dans l'ensemble la viande était considérée comme un luxe en raison de sa rareté(29). A Alexandrie comme ailleurs, la viande de mouton entrait avant tout dans le menu des classes aisées et contribuait à leur prestige. A titre de comparaison à cette époque, dans les villes et les campagnes balkaniques, on allait jusquà prohiber l'abattage des moutons, afin de réserver ces animaux à lapprovisionnement de la capitale, Istanbul. Quant aux populations locales balkaniques, elles devaient se contenter de consommer leurs troupeaux de chèvres(30). On peut donc penser qu'il en allait à peu près de même à Alexandrie: le mouton plus cher plutôt pour l'élite militaire et civile, la viande de chèvre meilleure marché surtout pour les milieux modestes. Quant au chameau, il n'était que rarement consommé, essentiellement lors des périodes de disette(31). Une analyse très sommaire, dans notre corpus, de la fréquence des mentions des différents types de bétail, de viande ou de peaux apparaissant dans des transactions impliquant des bouchers d'Alexandrie, peut être considérée comme un indicateur de la tendance générale de la consommation de viande. Il donne les résultats suivants: le mouton, sous différents termes (kharûf, ghanam, dân) avec 44 mentions, arrive l'argement en tête, suivi des bovidés (baufs, vaches, taureaux, bufflesses) avec 22 mentions, enfin les caprins (mâiz, anz) avec 13 mentions. Le chameau arrive bon dernier avec seulement deux mentions. Les données nous font par contre totalement défaut pour l'instant quant à la place que la

voyageurs occidentaux en raison de sa proximité de la célèbre Colonne de Pompée. C'est là quo'n amenait le bétail, depuis les campagnes environnantes. C'est là aussi que se tenait le principal et sans doute unique marché aux bestiaux de la ville, du moins tant que celle-ci était toute entière contenue à l'intérieur des remparts. En effet, après l'arrivée des Ottomans, certaines activités furent progressivement déplacées vers la péninsule qui savançait dans la mer au nord de la ville, entre Bâb al-Bahr (Porte de la Marine) et la forteresse de Qaytbay. L'arsenal, sans doute installé là dès 1517, engendra rapidement le développement de quartiers d'habitations et d'activités commerciales. Le déplacement de la Douane, au-delà de 1550, accéléra le développement de la péninsule au détriment de la ville ancienne, intra muros et de ses activités. Un ordre émanant du Diwân du Caire (conseil du gouverneur), daté de février 1582 et adressé aux autorités d'Alexandrie, venait rappeler que "tout bétail, moutons, chèvres et autres, provenant des quartiers est (Sharqî) (22), ouest (Gharbî) (23) et de la péninsule (Djazîra) était, selon la coutume ancienne, égorgé à l'abattoir (masmat) (24) de la ville [c'est-à-dire celui de Bâb Sidra]. A présent certains ont pris l'habitude d'abattre du bétail sur la péninsule... Il convient de rétablir lordre ancien et de pratiquer tout abattage exclusivement à labattoir Cette mise en garde était avant tout destinée à préserver les taxations imposées à labattage du bétail, parmi celles-ci des taxes destinées au waqf du khânqâh de Syriyâqûs, près du Caire. L'abattoir était évidemment un lieu privilégié pour la perception des taxes, dont certaines étaient parfois illégales. Ainsi cet ordre du Diwân, adressé en mai 1595 aux autorités de la ville, et qui demandait à celles-ci dintervenir auprès du muhtasib (prévôt des marchés), afin d'abroger les taxes supplémentaires qu'il venait d'imposer illégalement sur diverses activités économiques dans la ville, dont une taxe sur l'abattage des bufflesses(26).

Notre documentation ne fournit guère d'indications sur les lieux de vente de la viande. Comme pour le Caire au XVIII^{e} siècle, on peut supposer que chaque quartier d'habitation disposait d'un marché de

d'un solide ancrage familial. Pour 22 autres, le nom comportait une nisba suffisamment explicite pour permettre de déterminer leur origine géographique ou leur appartenance communautaire. On n'est guère étonner de constater qu'ils venaient surtout dEgypte, mais pour seulement une petite majorité dentre eux, soit 12 sur 22. Originaires de toute la vallée du Nil, ils étaient cependant principalement issus de la Basse-Egypte (7 sur 12), en particulier de localités et de tribus proches d'Alexandrie, de la province de Buhayra: Damanhûr (1), Sharnûb (1), al-Laqâna (3, en fait des membres dune même famille), la tribu des Tamîm (1), ou encore Shirbîn (1) près de Damiette. Par ailleurs, deux bouchers avaient des origines cairotes et trois venaient de Haute-Egypte, dont un de Djirdja. Les Syriens, avec six individus (Bilâd al-Shâm 5, Alep 1), constituaient le second groupe en importance. Ceci ne reflétait nullement leur place dans la composition de la population d'Alexandrie à lépoque. Durant la seconde moitié du XVI^{e} et la première moitié du XVII^{e} siècle, les Syriens étaient certainement très peu nombreux dans la ville, mais par contre très actifs dans le commerce du bétail et de la viande. Au contraire, on est frappé par la très faible implication des Maghrébins, un seul fâsî dans le métier, et par l'absence totale de tout élément turc, balkanique ou grec, groupes cependant nombreux dans la ville durant cette période. Quant aux juifs, ils intervenaient de façon marginale dans cette activité (un boucher juif dans notre corpus), tandis que les chrétiens coptes ou orthodoxes, certes peu nombreux à Alexandrie, en étaient totalement absents.

Contrairement au Caire, du moins au XVIII^{e} siècle(18), les bouchers dAlexandrie ne semblent pas avoir été spécialisés dans un type particulier de bétail et de viande. Ainsi, entre septembre et novembre 1550, Muhammad b. Sukkar ibn Halqûma achetait aussi bien des moutons(19), que des vaches et des taureaux(20). L'organisation de la corporation des bouchers vient confirmer ce fait, puisquelle regroupait indistinctement tous ceux qui "abattaient les boeufs, les bufflesses, les moutons, les chèvres et autres"(21).

L'abattage des bêtes devait se faire dans l'unique abattoir de la ville, situé dans la partie sud de la ville, près de Bâb Sidra ou Porte de la Colonne, pour reprendre ici l'appellation la plus courante chez les

siècle, moment où la population ville avait sans doute atteint son apogée pour la période ottomane, on peut raisonnablement retenir celui de 8 à 10000 habitants pour le milieu du XVI^e siècle, ce qui ferait, de manière très approximative, un boucher pour 160 à 250 individus(10).

Les métiers, à l'époque, se transmettaient le plus souvent au sein de la famille, de génération en génération. Le métier de qassâb à Alexandrie néchappait pas à cette règle. Ainsi Nâsir al-Dîn(11) avait à l'évidence appris le métier auprès de son père Muallam Abû Bakr b. Izz al-Dîn, connu sous le nom de Ibn Nadjm. Il en était de même pour Ayyâd, fils de Asîl b. Ahmad al-Saîdî(12). De même, le métier était souvent pratiqué par plusieurs frères. A titre d'exemple, retenons Mûsa et Yûnis, fils de Muhammad b. 'Alî, tous deux connus sous le patronyme de Ibn Zahû(13), ou encore 'Abd al-Djalîl et Hammûda fils de Khidr al-Qassâb(14). Le métier se pratiquait aussi parfois au sein d'une famille élargie. Bien que les données sur l'identification des personnes fournies par les documents restent souvent très partielles et ne permettent pas toujours détablir clairement les liens de parenté entre les individus, nous avons pu restituer partiellement deux de ces familles. Au moins sept membres des Djaîdî, quatre frères et trois de leurs enfants, apparaissent dans 19 documents de notre corpus entre 1550 et 1592 comme bouchers. Etablie dans le quartier de Kûm al-Dikka, cette famille y était toujours présente deux siècles plus tard, au début du XIX^e(15). Dans le cas des Ibn Halqûma, mentionnés une vingtaine de fois dans nos séries entre 1550 et 1607(16), deux branches de la famille paraissaient actives dans l'exercice du métier de boucher, au moins sur trois générations.

La documentation sérielle, sur laquelle repose notre enquête, nous a livré le nom de 70 individus différents, actifs comme boucher à Alexandrie pour la période 1550-1642. L'absence complète de patronyme, pour 22 dentre eux, est sans doute révélatrice de la modestie, à la fois de leur position sociale et de leur niveau de fortune. Par contre, 26 portaient des patronymes composés à partir de "Ibn", s (17) igne

sait dabord de celui de leurs fournisseurs en bétail. Ils appartenaient tantôt au monde des bédouins, tantôt à celui des paysans et, à travers eux, se dessinent les contours d'un territoire, arrière-pays rural d'où la ville d'Alexandrie tirait l'essentiel de ses besoins alimentaires. Les bouchers acheteurs de bétail, étaient aussi fournisseurs de matière première, en l'occurrence de peaux. Après l'abattage des animaux, la revente de ces peaux mettait les bouchers en contact avec les tanneurs certes, mais aussi et surtout avec des négociants en peaux, dont le réseau, par son étendue et son fonctionnement, était bien différent de celui des éleveurs et fournisseurs de bétail.

Les bouchers (qassâbîn) et leur métier

Les bouchers étaient presque toujours désignés par le terme de qassâb. L'emploi de djazzâr, cité qu'une fois, était rarissime. Il en était de même pour celui de uwaydâtî(3). Ce dernier faisait dailleurs référence à un métier ne relevant pas exclusivement de la boucherie, mais aussi de la restauration(4).

Bien quil soit très difficile d'évaluer le nombre de ceux qui pratiquaient le métier de boucher à partir des données disponibles, on peut raisonnablement retenir le chiffre de 30 à 50 individus, du moins pour le milieu du XVI^e^ siècle(5), période la plus densément documentée. En effet, pour les trois mois de documents conservés de lannée 957 1550(6) dans le premier registre du mahkama d'Alexandrie et les cinq mois figurant dans le second registre pour lannée 961 1554(7), nous avons pu identifier 30 individus différents, actifs dans la boucherie, à partir d'un corpus de 58 documents, portant pour l'essentiel sur des créances ou des dettes (73%), des fraudes et des vols (10%), des affaires familiales (10%) ou des témoignages devant le cadi (7%). De même, pour le second dépouillement sériel (janvier août 1592) (8), 23 bouchers différents ont pu être repérés à partir d'un corpus de 43 documents, portant là encore pour l'essentiel sur des créances ou des dettes (75%). Nous ne disposons évidemment daucun chiffre pour la population de la ville. Cependant, en nous basant sur les estimations de Daniel Panzac(9), qui propose 15000 pour le début du XVIII^e^

Bouchers, éleveurs de bétail et négociants en peaux à Alexandrie

(mi XVIe-mi XVIIe siècle)

(*)Michel Tuchscherer

Les bouchers dans les villes ottomanes ont déjà retenu l'attention d'un certain nombre de chercheurs(1). Dans cette modeste contribution en hommage à notre collègue Nelly Hanna, nous voudrions revenir sur la question à propos d'Alexandrie, plus particulièrement pour une période allant des années 1550 aux années 1640. Ce choix chronologique nous est dicté par les sources, en l'occurrence les registres du mahkama d'Alexandrie, dont le premier registre conservé débute en 957/1550(2). Si les bouchers apparaissent de manière assez régulière dans les documents jusqu'au milieu du XVII[e]siècle, ils ne sont plus mentionnés par la suite qu'épisodiquement, pour des raisons sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir. Les bouchers d'Alexandrie partageaient un certain nombre de traits avec ceux des autres villes pour la même époque. Comme ailleurs, il sagissait d'un corps de métier relativement nombreux aux revenus modestes, organisé en corporation et étroitement surveillé par une administration à la fois soucieuse du contrôle des prix de la viande pour assurer la paix sociale, et de la perception d'un certain nombre de taxes pour contribuer au budget de la province.

A Alexandrie, les bouchers étaient impliqués dans des réseaux qui dépassaient largement le cadre étroit de leur corporation. Il sagis-

(*) Professeur, Aix en provence Univ. France.

6. Cyrulnik B. (1999), Un merveilleux malheur, Paris, éd. Odile Jacob.

7. Cyrulnik B. (dir.) (2000), Ces enfants qui tiennent le coup, Hommes et perspectives.

8. Cyrulnik B. (2001), Les vilains petits canards, Paris, éd. Odile Jacob.

9. Guedenay A. (2000), Les déterminants précoces de la résilience, in Cyrulnik, 2000 : 13-26.

10. Rentchnick P., Hainal A., Senarclens P. de (1978), Les orphelins mènent-ils le monde? Un problème psycho-historique, Paris, Stock.

11. Hainal A. (2000), Les orphelins savent rebondir, in Cyrulnik, 2000: 45 _ 59.

12. Lemay M. (2000), Résister : rôle des déterminants affectifs et familiaux, in Cyrulnik, 2000: 27 _ 43.

13. Tousignant M. (2000), Ecologie sociale de la résilience, in Cyrulnik, 2000: 61 _ 72.

Si les mamelouks ont pu être résilients, ce que je pense, c'est parce qu'ils ont su tisser des liens :liens avec les figures d'attachement, avec leurs camarades, avec la société égyptienne. Parce quils ont été arrachés à leur premier attachement à un âge post-verbal, ils ont pu donner du sens à une expérience insensée) Guedenay, 2000: 22) Ils ont donc pu parler entre eux de cette expérience qu'ils ont tous subie.

Le sens que l'individu attribue à l'événement traumatique, la représentation quil sen fait, joue un rôle sur ses aptitudes à la résilience. Et ce sens a été donné dans le groupe :entre les jeunes raptés pendant le voyage vers l'Egypte avec leur marchand, entre eux encore à la caserne ou ils ont découvert un autre monde, dans la maison de l'émir qui les achetés. Un des effets heuristiques de ce travail sera peut-être de nous permettre d'affiner la compréhension que l'on a de la relation entre l'individu et son groupe, dans le sens de ce qui est partagé dans le plus intime.

Notes :

1. Je remercie le Dr. Jacques Roland de m'avoir aiguillée sur cette piste.

2. Noublions pas que la relation privilégiée avec un animal peut permettre un attachement jouant un rôle compensateur non négligeable en fournissant des stimulations sensorielles salvatrices, en endossant un rôle médiateur) Lemay, 2000 . 39:

BIBLIOGRAPHIE

3. Baddoura Ch. F. (2000), Traverser la guerre, in Cyrulnik, 2000: 73 _ 89.

4. Bowlby J. (1978-1984), Attachement et perte (3. vol.), Paris, PUF.

5. Bowlby J. (1988), A Secure base. Clinical applications of attachment theory, Routledge, Londres.

Autrement dit, la séparation d'avec le milieu originel et d'avec les parents peut donner des formes de maturation particulière, accélérées, générant de la créativité qui, "loin décraser l'individu, peuvent le stimuler (Hainal, 2000: 50) En fait, la perte d'un, a fortiori des deux parents pousse le sujet à prendre son indépendance pour ne plus compter que sur ses propres ressources qui, pour les uns (les résilients), serait un puissant stimulus (Hainal, 2000: 52) Rentchnick et allii ont montré que cette créativité était interactionnelle, autrement dit que ce qui était porteur pour le sujet, c'était la réceptivité que son milieu avait à ses créations (artistiques, intellectuelles, politiques, institutionnelles(, de quelque ordre quelles fussent Les mamelouks ont donc transformé leur douleur initiale en la sublimant dans une création, d'autant plus réparatrice que reconnue par leur entourage.

Conclusion

Une des questions de fond que pose ce type détude à lhistorien est le rapport entre l'individu et le groupe. Il ne s'agit pas ici d'une problématique du type ïndividu et société', mais d'un questionnement du genre est-ce que ce qui atteint l'âme de l'un atteint celles de tous les membres du groupe?, puisqu'ils ont subi des dommages et des réparations équivalentes. Il s'agit là de psychologie collective', encore que ces termes soient délicats à utiliser parce qu'ils ont été employés dans le sens de mentalités collectives", ce qui est autre chose.

Comment faire ce genre d'étude en parlant d'un groupe? Les psychologues se sont bien évidemment posé la question de la diversité des réactions en réponse à un événement traumatisant identique, selon les individus. Ainsi que celle de la relation entre le sujet et le milieu environnemental; les deux questions étant liées. Ils ont proposé la notion de tempérament, puis de terrain, puis de compétence) Brazelton, 1989) ou de ressources.

L'idée étant que l'interaction entre le sujet et le milieu permet à l'individu soit de se construire soit de devenir de plus en plus vulnérable.

fantasmé puisque les figures d'attachement vont être, non pas des parents adoptifs mais son marchand puis son instructeur puis l'émir qui l'achètera. Ainsi, tout en trouvant la sécurité d'attachements permettant aux mamelouks la possibilité de mettre en place le phénomène de résilience, dans la mesure ou ces figures d'attachement ne prétendent pas être des substituts de pères, et mieux encore, dans la mesure où il n'y a pas de figure féminine jouant un rôle de mère de substitution, il n'y aura pas de "conflit de filiation entre ce parent imaginaire qu'on ne peut trahir tant il est puissant dans son absence réelle et sa présence évoquée et les parents réels (adoptifs) qui deviennent rejetés" Lemay, 2000: 34).

Si lenfant a subi des pertes sévères d'investissement, il peut avoir des difficultés à être lui-même investi de trop de marques daffection. La situation du mamelouk est donc, d'une certaine manière, idéale pour mettre en place un processus de résilience puisqu'elle est à la juste distance entre un néant affectif destructeur et une situation de surinvestissement affectif inassumable comme c'est souvent le cas au sein de familles adoptives. Auprès du marchand attentif à leur bonne santé, de l'instructeur intéressé à leur éveil, de l'émir qui les accueille dans sa maison, ils trouvent la juste dose d'accueil, sans le trop plein daffectivité qu'ils ne pourrait assumer.

Plus encore, la question a été posée de savoir si les orphelins menaient le monde) Rentchnick et allii, 1978). La réponse est (en comprenant le côté provocateur de la question, formulée ainsi), positive. Sur un certain nombre de corpus de créateurs, la proportion d'orphelins est bien supérieure à la population générale. Ce qui laisse penser que le traumatisme de la perte d'un ou des deux parents va être compensé, une fois le deuil fait, par une plus grande propension à la créativité (Hainal, 2000). Les mamelouks, frappés de ce que lon appelle l'orphelinage par l'absence renvoient aussi à cette sur-représentation des orphelins dans la population des gens créatifs" (Hainal, 2000: 48). Créatifs, les mamelouks lont été :ils ont inventé des relations sociales, des institutions, des formes urbaines, ils ont développé un art architectural tout à fait nouveau.

Les tuteurs de résilience, observés dans d'autres contextes, me semblent être présents chez les mamelouks. Quant à la manifestation de la résilience, la capacité à créer du lien, à s'ouvrir aux autres, elle me semble carrément constitutive du groupe.

3. transmission trans-générationnelle (les awlâd l-nâs)

Si les mamelouks me paraissent bien manifester de la résilience, il me semble qu'une de leur spécificité, connue par ailleurs, doit être examinée à la lumière de cette notion. Je veux parler du mode de transmission trans-générationnelle. Proposons l'hypothèse suivante :si le pouvoir des émirs ne s'est pas transmis de père en fils mais à des pairs, c'est parce que les mamelouks sont dans la pespective d'un désengagement nécessaire à une prise de distance du trauma. Autrement dit: "j ai été arraché enfant à mes parents. Mais ce n'est pas si grave. D'ailleurs, moi-même, je n'envisage pas la transmission de mon statut démir, de la totalité de ma fortune à mes fils .

Les modalités selon lesquelles les mamelouks ont trouvé des figures da'ttachement auprès déducateurs doivent être appréhendées. D'une part, il ne s'agit pas de parents adoptifs; d'autre part, il s'agit toujours de figures masculines.

Dans les cas examinés par les pédopsychiatres, les enfants traumatisés ont à la fois besoin de se fixer sur une figure d'attachement stable mais, en même temps, pour édifier une sorte de pont entre des origines souvent inconnues et le présent, ils mettent en place le fantasme d'une mère idéalisée, toute puissante ((dont la fonction est de combler le vide et de réparer la blessure narcissique initiale en cherchant à bâtir au fond de soi un bon objet interne) Lemay, 2000: 34.(Si ce mécanisme permet une reconstruction du sujet, en cas d'adoption, il peut être néfaste, car il entraîne une telle idéalisation d'un parent qu'il bloque tout investissement ultérieur à l'égard d'une famille adoptive" .On comprend alors l'intérêt de la situation du mamelouk qui peut investir une figure d'attachement sans conflit avec l'attachement au parent

Nul doute que ce troisième tuteur soit en place dans la société mamelouke.

22. Les manifestations de la résilience

Elles sont, avant tout, une capacité à sintégrer dans un groupe :La résilience a donc à voir avec le lien, et d'abord avec l'attachement (Guedenay, 2000 : 17 .(Or on sait que les mamelouks sont des champions du lien :lien avec leur chef, l'émir dirigeant leur maison, pour lequel ils peuvent se faire tuer; lien avec leurs camarades de la même maison (il y a même un terme pour signifier ce type de lien :la khushdâshiyya); lien avec la société d'accueil, dont ils vont accepter les valeurs et dans laquelle ils vont s'investir à de multiples niveaux.

Par ailleurs, Boris Cyrulnik (2001 :164) n'ous rappelle que la fantaisie constitue la ressource interne la plus précieuse de la résilience. Cyrulnik fait ici allusion aux dessins, saynètes qui permettent au jeune de rejouer son trauma, de le mettre en scène. Si les mamelouks nont pas, à notre connaissance, produit dessins et saynettes, ils ont en revanche été, adultes, extrêmement créatifs. Sur le plan de l'art, l'architecture mamelouke, tout en s'adaptant aux exigences et à l'histoire d'une architecture musulmane, ont été particulièrement créateurs. Ils ont inventé une néo-culture.

L'hyperactivité (Lemay, 2000 :34–35) a été repérée comme un indice de résilience. Et les mamelouks n'ont pas arrêté d'administrer, de guerroyer, de chasser, de construire

La propension, au sein d'un groupe donné, de produire des héros :le héros est quelqu'un dont la fonction est de réparer l'identité d'un groupe humilié, de réparer la blessure narcissique) Cyrulnik). La guerre – contre les Croisés, contre les Mongols...–, un des modes de légitimation des mamelouks, à gouverner les musulmans qu'ils défendirent, la guerre, est lactivité idéale pour fabriquer des héros. On a vu qu'un genre littéraire spécifiquement mamelouk avait vu le jour, celui des Vies de sultans.

sentir un certain confort physique dans les casernes cairotes où ils mangeaient à leur faim, et dormaient sous un toit.

En outre, la vie en groupe, où tous les autres ont subi le même sort, donne un sentiment de justice qui facilite la résilience. Si tous les autres jeunes ont subi le même sort, cela aide probablement à admettre le sien. Cette vie collective favorise aussi un sentiment dappartenance à un milieu, à un groupe, et de solidarité, autre facteur de résilience (Tousignant, 2000 :64 _ 65). (Et les mamelouks vont développer des liens de camaderie d'individu à individu et des liens de solidarité de corps extrêmement forts (cela, les sources nous donnent les moyens d'en rendre compte).

De plus, on a vu que, dans cette institution qu'est la caserne, les mamelouks étaient pris en charge par un éducateur, deuxième figure d'attachement, qui les initiait à lislam. Cette institution navait certes pas la fonction d'une institution spécifique pour parler de son trauma à un psychologue. Mais il n'en reste pas moins que c'était un lieu dac-cueil, où le jeune découvrait un éveil intellectuel, religieux, apprenait à manier les armes et à devenir un excellent cavalier ainsi qu'à maitriser lensemble des arts équestres(2), entouré de jeunes de son âge ayant subi le même sort que lui et où il entretenait une relation privilégiée avec un éducateur. On peut donc la considérer comme un deuxième tuteur de résilience.

Le troisième tuteur se met en place quand la société propose à ces enfants la possibilité de se socialiser.

Si le deuxième tuteur n'est pas exactement ce que l'on trouve dans un monde pré-freudien, en revanche, ce 3ème tuteur est très présent dans la société mamelouke. Ces jeunes vont devenir l'élite de la société, traverser la ville à cheval avec les princes, aller à la guerre et y être valorisé (s'ils ny ont pas tués), être rémunérés par les revenus de "l'iqbâ" et amasser des fortunes souvent colossales, occuper pour certains des postes de pouvoir jusqu'au plus haut, le sultanat, avoir l'opportunité de bâtir de somptueux édifices, de fonder des Ïuvres de bienfaisance, de faire mille choses valorisantes.

"marchandise" à'rrive saine à destination), ou par compassion? Il semble qu'ils aient été bien traités au point que le marchand devienne une figure dattachement essentielle. Il est leur ustâdh, et les jeunes inscriront même son nom dans leur propre nom. Ainsi, un mamelouk acheté par un marchand dénommé "al-Ñâli l/2"se nommera "al-Ñâli l/2" fabricant ainsi, à partir du nom de son protecteur, une nisba, un nom dappartenance.

Ensuite, dans la caserne où ils sont installés pour être éduqués, les mamelouks suivent les cours dinstructeurs, autres figures dattachement, qui les initient aux arts de la cavalerie (funûn al-furûsiyya) et de la guerre, à la langue arabe à la religion musulmane.

Enfin, ces jeunes esclaves sont achetés par un grand mamelouk ayant une "maison" émir ou sultan. Ce dernier est aussi une figure dattachement majeure et son nom entre aussi dans la nomination du jeune. Ainsi, le mamelouk acheté par l'émir "al-Nâxiri" rajoutera encore à son nom composite le nom de relation (nisba) "al-Nâxiri"

Le jeune mamelouk trouve donc des figures dattachement (toujours masculines) dans les personnes du marchand, de linstructeur, du mamelouk (émir ou sultan) qui les achetait pour sa "maison" .Le premier tuteur de résilience est donc présent.

Les lieux daccueil

Le 2ème tuteur de résilience repéré par les spécialistes de ce phénomène est la possibilité pour le jeune dêtre reçu dans des lieux daccueil.

Les casernes dans lesquelles les jeunes mamelouks sont installés et éduqués ne sont certes pas des lieux de parole prévus pour y produire des représentations du traumatisme, pas de thérapie freudienne dans l'Egypte des XIIIe- XVIe siècles. Ce sont seulement des lieux ou les mamelouks sont logés, nourris, éduqués, pris en charge par linstitution. Ces jeunes venant de milieux excessivement pauvres ont dû res-

enfants soumis à des situations traumatiques graves, intenses et prolongées, semble mettre parfois en jeu pour ne pas être trop altérés" (Lemay, 2000: 29) Ces observations, portant sur des enfants du XX^{e} siècle, peuvent-elle être une des outils permettant à l'historien une compréhension approfondie du phénomène mamelouk?

21. Le processus de résilience, de reconstruction de soi après un trauma.

Si l'on reprend la définition de Cyrulnik, à savoir que la résilience est un processus qui permet à un enfant blessé de transformer sa meurtrissure en organisateur du moi, à condition quautour de lui une relation lui permette d'organiser une métamorphose, on comprend qu'il y a à la fois des facteurs de résilience internes et externes qui doivent exister pour que ce déroule ce processus.

Ces facteurs, appelés tuteurs de résilience ont été étudiés:

les facteurs de résilience internes sont:

- un tempérament du sujet propice;
- une éducation sécure préalable au trauma.

Les facteurs externes sont:

- l'accueil fait à l'individu blessé :il doit trouver une figure dattachement de substitution;
- puis la société doit pouvoir offrir à l'enfant des lieux pour y produire des représentations du traumatisme) Cyrulnik, 2001 : 195)
- le troisième élément,social et culturel, se met en place quand la société propose à ces enfants la possibilité de se socialiser) Cyrulnik, 2001 : 195).

Etudions dabord les facteurs externes:

Les figures dattachement

Pendant le voyage les amenant au Caire, les mamelouks sont sous la protection de leur marchand. Etait-ce par intérêt? (il fallait que la

illustration de ce besoin de transformer le trauma dorigine en mythe fondateur? Est-ce que l'on peut émettre l'hypothèse que, ayant tous subi le même sort, les mamelouks aient pu produire un mythe concernant le premier grand sultan dentre eux, Baybars. La mise en récit permet de réintroduire de la temporalité dans la représentation et, par là, de transformer la trace en pensée, la scène en scénario, la reviviscence en remémoration (Bertrand, 1997 :45, cité in Cyrulnik, 2001 : 171). Le mythe, fabriqué par les personnes ayant subi un trauma, permet de le transformer en épopée dicible, dite, remémorée. Le mythe est alors une sorte de pont entre le chaos non représentable du traumatisme et une histoire qui sorganise, se structure, peut désormais se penser, se représenter.

Penser l'histoire personnelle et l'histoire du groupe dans les termes que j'ai dits pourrait nous aider à forger une nouvelle grille de lecture pour ce genre littéraire. (Les sîrât sulbâniyya ne nous apprendront peut-être rien de factuel sur ces conditions denlèvement mais, en revanche, le type d'étude que je tente de mener peut nous aider à forger une grille de lecture pour lire ces textes).

Continuons lhistoire:

Une fois arrivés au Caire, les mamelouks sont élevés dans des casernes. Nombreux à partager le même sort, leur aventure a pu être banalisée. Est-ce que le fait que tous ces jeunes aient été logés à la même enseigne nous permet de considérer quil ne se pensaient pas comme ayant subi un sort effroyable?.

Quoi quil en soit, l'événement subi a indéniablement été un arrachement, mais la représentation que sen est fait lentourage, et par là les sujets eux-mêmes, na peut-être pas toujours enfoncé les mamelouks. Selon les individus, les choses ont dû varier de ce point de vue.

2. la résilience

La résilience est un phénomène constaté par les pédopsychiatres du XXe siècle. Ils ont repéré un certain nombre de mécanismes que les

éventuellement, de proposer une mise en scène de l'événement traumatisant. A cet âge, l'efficacité résiliente est donc plus grande. D'une part parce que le sujet est capable de se représenter ce qui lui et arrivé, d'autre part car il entend le discours social qui en est fait :dans le milieu dans lequel le jeune évolue désormais, son enlèvement du milieu dorigine est banalisé :tous les autres jeunes en sont là; et les éducateurs les entourant ont dans l'idée que le phénomène mamelouk est une chose positive. Puisque "les objets se chargent du sens que les adultes y mettent", j'y reviendrai.

12 signification donnée à lévénement fondateur

Pour qu il y ait trauma, il faut non seulement une situation traumatisante, mais aussi que la signification donnée à lévénement fondateur soit énoncée comme telle par le milieu dans lequel vit le sujet (cf. lexemple des enfants de la guerre du Liban - Baddoura, 2000). Il se peut que les familles, très déshéritées, aient volontairement cédé leurs enfants et aient peut-être été soulagées davoir la quasi-assurance d'un avenir meilleur pour leur enfant. Mais nous touchons là aux limites de la connaissance historique :que savoir du chagrin de ces parents dont nous ne connaissons rien, ni les noms, ni la sensibilité?

Parallèlement à la représentation que lentourage se fait de lévénement, quel est le souvenir que les mamelouks avaient de leur trauma? q'uest ce les sources - non écrites par eux - nous disent sur ce point? Quelle identité narrative (Riciur) se forgent-ils de cet événement. Ici, le fait quils aient été enlevés à un âge post verbal est décisif; cela permet une narration consciente de cette expérience. A ce propos, la mise en récit de quelques histoires de vies exemplaires peut avoir été décisive :quel mythe des origines les mamelouks se firent-ils? Le genre Sîrat sulbâniyya peut-il répondre à nos question?

Du point de vue du groupe, est-ce que la Sîrat Baybars, qui a été écrite bien après l'existence de ce sultan du XIIIe siècle, n'est pas une

problème- et, surtout, ce ne sont pas les acteurs eux-mêmes qui ont écrit ces textes. Ces sources donnent lopportunité aux historiens de dessiner des parcours individuels, mais permettent-elles daccéder aux secrets des âmes?

Des questions qui, pour cette étude se formulent ainsi :nos sources nous donnent-elles les moyens dappréhender le phénomène de la résilience des mamelouks ? Et quelle grille de lecture faudrait-t-il élaborer pour cela? Bref, est-ce que ce chantier ne va pas poser plus de questions que ce quil en résoudra?

Pour tenter davancer, je vais, dans un premier temps, à partir des travaux des spécialistes de la résilience, repérer les critères quils ont établis, permettant dune part de considérer que l'individu fait preuve de capacités de résilience et, dautre part, que la société offre les possibilités de cette résilience.

1 . Le trauma

11 examiner les conditions denlèvement et lâge des jeunes

John Bowlby avait établi que l'attachement des petits êtres humains à un adulte de référence (de façon quasi-universelle à la mère) - ainsi que celui des petits des mammifères- était un phénomène universel. Même si les formes de l'attachement peuvent être différentes dune société à lautre, il est indéniable qu'un profond traumatisme résulte de l'arrachement des jeunes à cette figure d'attachement. Cest ce qu'ont subi les jeunes raptés pour devenir des mamelouks, enlevés à leurs milieux dorigine. Quelles qu'aient été les modalités de cet arrachement, que les parents aient été d'accord (cas de ventes) ou non (cas d'enlèvements), que les groupes aient été familiaux ou tribaux, l'arrachement à la figure d'attachement primale est un indéniable et universel facteur de trauma.

Autre paramètre, ces enfants ont été enlevés vers 8-10 ans. A cet âge, le sujet est capable de maîtriser la représentation de sa perte et,

On sait, notamment depuis les travaux de Bowlby, que l'attachement des jeunes enfants à des adultes de référence est essentiel à la structuration d'un individu sain et je considère que ce point est un invariant, un universel, que les diverses cultures n'y font rien. Ces travaux ont aussi établi que la coupure d'avec ces figures d'attachement produit, quelle que soit la culture, un traumatisme chez le jeune qui subit cela. C'est ce qui s'est passé pour les mamelouks, raptés en âge post-Ïdipien (je suis moins sûre de l'universalité de l'oedipe), vers 8-10 ans, disons plutôt à un âge où le langage est acquis. Or, malgré ces conditions psychoaffectives défavorables, les mamelouks ont fait preuve de vitalité, de créativité, de capacités d'adaptation et de solidarité; en somme de qualités démontrant qu'ils surmontèrent leur traumatisme, ce qui a étonné tous les auteurs étudiant ce groupe.

Des travaux récents de psychologues me mettent sur une piste de recherché(1). Il s'agit de ceux portant sur des individus qui ont subi des traumas qui, habituellement, engendrent des névroses graves, voire des psychoses. Ce phénomène a été appelé "résilience; terme emprunté à la physique. Boris Cyrulnik explique que la résilience est un processus qui "permet à un enfant blessé de transformer sa meurtrissure en organisateur du moi, à condition q'uautour de lui une relation lui permette d'organiser une métamorphose" (2001: 252).

Peut-on considérer que les Mamelouks, qui subirent le trauma originel de la perte de la figure d'attachement, et qui, par la suite, trouvèrent leur place dans la société où le sort les avait amenés, qui réalisèrent des Ïuvres collectives et personnelles de grande envergure furent résilients? Est-ce que ça a un sens pour l'historien de se poser ce type de question? Autre question, d'ordre épistémologique :est-ce qu'emprunter un concept à une science qui se préoccupe de L'individu a un sens lorsque L'on travaille sur une société? Dans ce genre d'étude, comment faire la part des individus et celle du groupe (ou des groupes). En effet les individus que les sources, mettons les dictionnaires biographiques, nous permettent d'appréhender, d'abord ne sont pas forcément représentatifs - mais là n'est pas l'essentiel du

avec lentourage, l'ouverture aux autres, voire le don de soi, sont des comportements que l'on trouve chez les mamelouks, et qui sont autant témoignages de résilience.

Je propose donc l'hypothèse que les mamelouks aient trouvé des tuteurs de résilience assez efficaces pour métamorphoser leur souffrance. A la lumière des travaux récents des pédopsychiatres, et à la lecture des chroniques d'époque mamelouke, je vais tenter d'examiner cette question qui, d'emblée, pose à l'historien celle de la faisabilité de cette étude. Tentons cet exercice périlleux qui aura, outre l'intérêt de nous faire comprendre mieux le phénomène mamelouk, celui de l'examen de la question épistémologique de la limite de cet objet. En outre, les mamelouks étant un groupe social constitué (origine commune, histoire similaire, position sociale dans la société d'accueil identique), la question se pose de la relation individu-société. Autrement dit, ces histoires, quoique affectant les individus à un plan si personnel, si narcissique, sont quasiment la même pour tous. Le concept de résilience a été forgé par des psychologues, dont la discipline a pour vocation d'étudier les individus (quoique désormais, dans une interaction avec le milieu familial, éducationnel) .(Mais si l'historien (ne) emprunte ce concept, de surcroît pour l'appliquer à des individus tous membres du même groupe social, son questionnement prendra une autre ampleur.

Il n'en reste pas moins qu'une recherche de ce type se heurte à des écueils insurmontables :qu'une pouvons-nous savoir de la signification que les Mamelouks donnaient à cet arrachement initial? Comment savoir à quel point le trauma a été vécu, puis revécu, dans sa représentation, comme destructeur?

Les mamelouks ont été achetés ou raptés jeunes, puis amenés au Caire où ils ont été éduqués dans des casernes et islamisés pour servir de cadre à l'armée ayyoubide d'abord; puis ils ont, pendant deux siècles et demi occupé le pouvoir en continuant ce système de rapt d'enfants pour constituer non seulement leur armée mais aussi tout l'appareil politique.

Des pairs avant les fils
ou de la filiation impossible chez les mamelouks

(*)Sylvie Denoix

Résumé

Les Mamelouks, arrachés enfants à leur milieu originel par des marchands desclaves, ont subi, jeunes, ce qui est universellement un trauma majeur. Ils présentent néanmoins globalement, pour le groupe, et individuellement pour ceux que lon connaît, de belles figures positives. Ils me paraissent donc relever du phénomène de la résilience.

Après avoir été raptés, ils ont été élevés dans un milieu favorable, avec des figures dattachement, leur marchand dabord, leur instructeur ensuite. Ont-ils trouvé le deuxième facteur de résilience dans les casernes dans lesquelles ils ont été instruits? Ces lieux nétaient bien évidemment pas des centres de prise en charge de petits traumatisés comme nous concevons actuellement les centres daides psychologiques, mais ne peut-on faire lhypothèse que lentourage quils ont offert aux jeunes esclaves a été un tuteur de résilience? Pour le troisième tuteur de résilience, il est clair que la société daccueil leur a fourni les plus magnifiques occasions de socialisation :accession au pouvoir, possibilités financières quasiment sans limite, ce dont les Mamelouks ont profité, notamment en faisant preuve de créativité dans de nombreux domaines, signe majeur de résilience. Le rapport de confiance

(*) Professeun, IFAO Le Caire.

INDICE

Objectivity and Subjectivity in the Historiography of Egypt

In Honour of Nelly Hanna

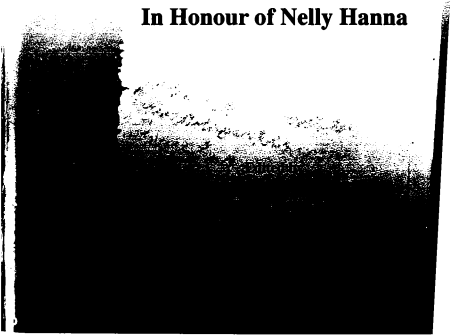
Edited by

Nasser Ahmed Ibrahim

GEBO

Objectivity and Subjectivity in the Historiography of Egypt

In Honour of Nelly Hanna



الهيئة المصرية العامة للكتاب

ISBN# 9789772071081

6 221149 023468

السعر ٢٧ جنيهاً